قیمت سیزده روپیه کلدار [illegible]

A10098

١٢٧

هذا الكتاب المستطاب شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام

من مؤلفات

الاله المولى الكريم افخر الفضلاء المحققين مولانا عبد الرزاق

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين **اما بعد** الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا [الله] افضل الصلوة والسلام على من اكمل الرسالة اختاره وختم نبوة السفراء والتسليم لمن توصل الى صحبه واوصيائه ولنا ابرار [illegible] الهادين [illegible] فيقول العبد [illegible] عبد الرزاق بن علي الحسين اللاهيجي [illegible] ان خاتم المحققين افضل الحكماء والمتكلمين سلطان العلماء نصير الحق والملة والدين محمد بن محمد الطوسي [illegible] كان متفردا فيما بين علماء الشريعة وشركاء [illegible] [illegible] احد من السابقين [illegible] من اللاحقين كتاب التجريد من مصنفاته من بين الكتب المؤلفة في العقليات [illegible] الاولين [illegible] اللاحقين [illegible] ترتيب وجزالة تقرير الدلائل [illegible] تحرير [illegible] تهذيب [illegible] عن الزوائد [illegible] [illegible] اشارات [illegible] على الدقائق [illegible] كاشفة عن المقاصد و [illegible] الحكمة المتعالية [illegible] لانوار [illegible] [illegible] الاشتغال [illegible] [illegible] [illegible] فضلا للاطلاع [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] على الله في كل الامور [illegible] ولا قوة الا بالله العلي العظيم [illegible]

الى صراط مستقيم وبعد فيقول ... في شرح تجريد الكلام وقبل الشروع في المقصود نقدم مقدمة في
تعريف علم الكلام وبيان موضوعه وغايته ومرتبته انما كان الواجب تقديم هذه الاربعة لكل علم ليكون طالبه على
بصيرة في طلبه حيث يتصوره بتعريفه الرسمي فيحيط على مسائله اجمالا ... وان كان الطالب
لكنه لا يحصل له بصيرة ... نظرا الى العلم المطلوب ... بما بين الموضوعات بتمايز العلوم وليعلم ان الشروع لاجل
... ولا يبطل سعيه ... ولا ... منها ...
... الكلام علم ... على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه فالمراد علم باموركا
... شارح المواقف ليكون المراد من العلم نفس المسائل او التصديق بها ويجوز ان يكون المراد الملكة الحاصلة
من ممارسة المسائل كما اشار اليه ... شارح المقاصد ... المواقف لا حاجة الى ...
شارح المواقف في شرح هذا التعريف ... بالعلم معنى الاعم او التصديق مطلقا ... الحلق ...
... بصيغة الاقتدار على القدرة التامة واطلاق ... على الصلاحية التامة ... التعريف على العلم
بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها ... لان ... الاثبات ...
هذا العلم دون العلم ... الاولة ... ودفع ... الذي يتوصل به الى حفظ
... ليس ... اثبات هذه العقائد ... من هذا
... الجامع لعلم الكلام مثلا ... ذلك ...
جميع ... بل لا ... لان الاثبات بالفعل غير
لازم واختار ... مع شيوع ... من ... بينهما ... كما
هو مذهب الاشعري واختار اثبات العقائد ... علم الكلام اثباتها على الغير ان ...
يجب ان ... من الشرع ... وان كانت ... الاخذ ...
... الشرع عليه ... بالعقائد الحاصلة من الادلة ...
من حيث هي ... الاثبات على الغير وقال شارح المقاصد معنى اثبات العقائد ...
واكتسابها بحيث يحصل ... شارح المواقف ... يلزم منه ان يكون العلم
بالعقائد ... من الكلام ... المراد بالعقائد ما ... الاعتقاد ...
... الاحكام المأخوذة من الشرع ... الكلام ...
... والوجوب ...
... الى ... من ...
... الكلام ...
زعم ... الاثبات ... التعريف ...
وعلوم ... وعلوم ... شارح المقاصد الاحكام ... الى ...
منها ما يتعلق بالعمل ... ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ... وكانت الاوائل
من العلماء ... ومشاهدة ... الوقائع

وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا
الى ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرة الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر
والتفات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال لاستنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الاسلام واقبلوا
على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها
وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات
تسمية باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر
الاختلافات فيه كانت في مسئلة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات
كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولانه بقوة ادلته صار كانه
هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبر وافق ادلتها اليقينية لانه لا عبرة بالظن
في الاعتقاديات ... العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية و
هذا معنى العقائد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد عليه السلام سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين في الواقع
ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالفين وصار قولنا هو العلم بالعقائد الدينية عن ادلتها اليقينية مناسبا لقولهم
في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان
الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر ويخرج العلم بغير الشرعيات
وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد عند من يجعله علما
ويدخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالفرعيات فقه
وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا
من النظر في الادلة اليقينية انتهى كلام شرح المقاصد وقال في شرح العقائد النسفية بعد ما ذكر قريبا مما
نقلناه وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا
قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقائد وذلك لان رئيسهم واصل بن
عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال
الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب
العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه تعالى ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في
كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري مع استاذه ابي علي الجبائي
في مسئلة ذكرها شارح العقائد وهي ... ذكرها ... في وجوب
الصلاح والاصلح ما ... الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تابعه بابطال راي المعتزلة واثبات
ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد
على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من
ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن
الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين انتهى كلام شارح العقائد وهو صريح في ان

خالفة

عاقة المعتزلة مع الكامل السنة المسمين بالاشاعرة انما هو في ظواهر السنة وقد صرح في كلامه الاول بان المعتبر
فيما يتعلق بالاعتقاديات انما هو اليقين دون الظن ولا شك في ان الظواهر لا تفيد الا الظن فمخالفتها لليقين لا تكون
بدعة بل صرحوا بانه تبيهم امام اهل البدع والاهواء لخطائهم في التدين بجمودهم على الظواهر المخالفة للعقل
في كثير من المسائل الاعتقادية بدعة وهو كون المعلوم من الدين بحيث لا يشك فيه احد منا ولا كثير من الظواهر
المخالفة لها في الاصول لم يكن منها المسائل هو من الذين ذكرهم يصير كلامه ان خلط الكلام بالفلسفة حتى
بل هذا القسم من البدعة لان البدعة هو القول بما لا يكون في الدين لا هو ولا نقيضه وهذا قول بما هو
ثابت في الدين وظهر ايضا من كلامه ان خلط الكلام بالفلسفة من المعتزلة انما هو لاستمدادهم من الفلسفة في بعضها
وخلط الاشاعرة انما هو لابطال قواعد الفلسفة وهذا صريح في ان خلاف الفلسفة انما نشأ عن اهل الاسلام
من الاشاعرة لا من المعتزلة فضلا عن الامامية كيف واكثر الاصول الثابتة عند الامامية عن ائمتهم المعصومين
صلوات الله عليهم اجمعين مطابق لما هو الثابت من اساطين الفلاسفة ومنقول عنهم ومبني على قواعد الفلسفة
الحكمية كما لا يخفى على المحققين وبهذا يعلم ان موافقة الامامية مع المعتزلة في اكثر الاصول الكلامية انما هو
لاستمداد المعتزلة من الفلسفة لا لان الاصول الامامية ماخوذة من علوم المعتزلة بل اصولهم مما اخذ
من ائمتهم وهم صلوات الله عليهم ينشئ اصحابهم من الكلام الا ما يكون ماخوذا منهم عليهم السلام جميع ذلك ظاهر
لمن له ادنى اصول الامامية صلوات الله عليهم هذا واعلم ان الظاهر ان كلا من الفريقين المذكورين يصلح لكل واحد
من كلامي القدماء والمتاخرين ولا تفاوت بين الكلامين في ذلك ثم الفرق بين الفريقين هو ان مقتضى الفريق
الفاسد علم الكلام انما هو نفس العلم بالعقائد الدينية مثل علمنا بان الله تعالى واحد وانه قادر وانه عالم
الى غير ذلك واما سائر ما ذكر في الكتب الكلامية من مسائل الجواهر والاعراض وامثال ذلك مما يتوقف عليه العلم
بنفس العقائد فليس من علم الكلام وعلى الفريق الواقف فان مقتضاه ان يكون نفس العلم بالعقائد جزء من
علم الكلام انما يدخل في الاثبات على الغير محتملا يتوهم كونه خارجا من الكلام ثم اقول الاولى ان يقال الكلام
صناعة نظرية يقتدر بها على اثبات العقائد الدينية **المطلب الثاني** في موضوعه اعلم اولا ان موضوع
كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي العوارض التي تعرضه لذاته او لامر يساويه كالتعجب العارض للانسان
للتعجب والضحك مثلا العارضان للانسان بواسطة جزئه المساوي لان عروضهما له انما هو لاجل الانسان
الذي هو اخص منه والحس والحركة الارادية بالعكس من الناطق فانها باثبات الحيوان وعروضها عن الانسان لا
عروضهما له انما هو لاجل الحيوان الذي هو اعم منه ولا يجب كون العرض الذاتي مساويا لما هو عرض له
بل قد يكون اخص منه كالاستقامة والانحناء للخط كما صرح به الشيخ الرئيس بل جميع الفصول الذاتية اعراض ذاتية
للجنس كالناطق والصاهل للحيوان مع كونهما اخص منه والمعتبر في ذلك عروضه العروض من جهة انه من غير ان
يتوقف عروضه على صيرورته نوعا معينا اولا يعرض للشي العارض بانها كالمتهيئ النسبة للحيوان فانه
لا يعرض للحيوان الا بعد صيرورته انسانا وان كان العرض يعرض للشي العارض بغير صيرورته نوعا معينا كالناطق
للحيوان فهو عرض ذاتي له لان عروضه له لا يتوقف على صيرورته نوعا معينا بل يصير بذلك نوعا معينا ثم انه
قد اشرنا الى وجه تقديم معرفة الموضوع في كل علم والمراد منها التصديق بموضوعية الموضوع بمعنى

ان الشيء الفلاني موضوع لهذا العلم وهو شيء من مطالبه المركبة واما هليته البسيطة اعني التصديق بان ذلك الموضوع موجود
فقد عدوه مما يبين من العلم وطالوا ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له لكن اثبات ذلك الشيء وبيانه لا
يكون من ذلك العلم بل يجب ان يكون اما بينا بنفسه كالموجود فانه موضوع العلم الالهي الذي هو موضوع الفلسفة الاولى واما مبينا في
علم اخر كالعدد للحساب والمقدار للهندسة المبين وجودهما في الفلسفة الاولى واما تصور ذات الموضوع فهو من المبادي التصورية
للعلم وانما لم يجعلوا التصديق بهليته البسيطة من المبادي على حدة المبادي التصديقية للعلم لان المراد من المبادي التصديقية
المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم وانما لم يجعلوا هليته المركبة اعني التصديق بموضوعية الموضوع من الامور
لانه انما يتعلق به كمال العلم وهو تميزه عما يشاركه مثلا اذا علمنا ان العدد موضوع علم الحساب الا انا انما نبحث في
اعراضه الذاتية لم يتعلق ذلك الا بمجرد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من توابع العلم وخصائصه
من لواحقه واما تصور مفهوم الموضوع اعني ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية فانما هو في صناعة البرهان
من المنطق وانما جعلوا التصديق بموضوعية الموضوع من مقدمات الشروع في العلم لانهم اتفقوا على ان تمايز العلوم
في انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فاستحضر العلم بتمايز الموضوع افاد علما بتمييز ذاته عما عداه
الغرض منه التمييز بحسب المفهوم وايضا في معرفة الوحدة للكثرة المطلوب تحصيلها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل
تفاصيلها لم يتضمن الطلب بما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة مسائل العلم اولا وبالذات هو
الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها ويختلف العلم على نحو يختص بها كل الامور كون تمايز العلوم بحسب تمايز
الموضوعات وكون جهة وحدة المسائل اولا وبالذات هو الموضوع انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر
الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وغيرهما كالانسان والحيوان والوجود
وبحثوا عن احوالها المختصة بها وتلبيتها الى الاحاد تفصيلهم فضلا كسبية وعلما انها اعراض ذاتية لتلك الحقائق
سموها بالمسائل وجعلوا كل طائفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعاتها نفسه او جزئه
او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما منفردا يفرد بالتدوين والتعليم نظرا الى ما لتلك الطائفة على كثرتها
واختلافها من الاتحاد من جهة الموضوع اي لاشتراكها على الوجه المذكور وسموه باسم واحد ومن جملته من جهات
اخرى كالمنفعة والغاية وغيرهما ويتعدد لها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا ومن حيث ان لها وحدة
فيكون حد العلم ان دل على حقيقة مسماه اعني ذلك المركب الاعتباري كأن يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد
كذا والا رسما كان يقال هو علم يبحث فيه عن كذا ويحترز به عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة
مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخرى كالتعريف والغاية وانه لا معنى لكون هذا العلم
وذلك علما اخر سوى ان هذا يبحث عن احوال شيء وذلك عن احوال شيء اخر مغاير له اما بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز
العلوم في انفسها والنظر اليها الا بحسب الموضوع وان كانت تتميز عند الطالب بما لها من التعريفات
والغايات ونحوهما ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع
احد العلمين ان كان مباينا لموضوع الاخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان
متداخلان وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين في جنس
فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرها في موضعها واما الجهات فقد اطبقوا على امتناع ان يكون شيء واحد

موضوع

موضوعا العلمين من غير اعتبار تغاير بان يبحث في احدهما مطلقا وفي الآخر مقيدا او يبحث في كل منهما مقيدا بقيد آخر
امتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس او غاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم
واختلافه بدون ذلك والضابط انه اذا كان البحث عن اشياء متكثرة بالذات فان كان البحث عنها من جهة اشتراكها
في امر واحد ذاتي او عرضي فموضوع العلم واحد وان كان البحث لا من جهة اشتراكها بل يكون عن كل منها من جهة تخصه فالعلم متكثر
سواء كانت تلك الاشياء مشتركة في ذاتي او عرضي مخصوص كالعدد والمقدار المشتركين في الكم فالحساب والهندسة اولا
واذا كان البحث عن شيء واحد بالذات فان كان البحث عنه من جهتين متغايرتين فالعلم متكثر والا فواحد سواء كان
لذلك الشيء الواحد جهات متغايرة اولا لان تمايز العلم يختلف باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي كما تختلف باختلاف
الموضوع فكذا تختلف باختلاف المحمول فلم لم يحصل هنا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية
علما وعن بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع قلنا ان هذا امر بنيناه على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي واحدة
للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي ما يحصل المفصل الذي به كمال التمايز ولانا نقول لا ينضبط المراد
والاختلاف فيكون كل علم علوما جمة مفردة اشتملت على انواع جمة من الاعراض الذاتية والعلماء انما قاسوا من
تفرد بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول صورة الشيء ولو اريد
هذا لكان كل مسألة علما على حدة وايضا ميزوا الاتحاد والاختلاف بحسب ما يتبعهما من التباين والتناسب بل التداخل
يجب ان يكون امرا معتبرا بينا او مبينا وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية فالحصر بل الكل
بتتبعها استطاع وانما يتبين تحققها في العلم نفسه ولهذا كانت تصدر مقدمها في صدر العلم حدها وحقيقتها
غير حد انها ابعد وحقيقة مطلقا تحدد الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة
فكأنه كل من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية وانما الصوري هو الحكم على ان الكلام لبيان المسألة
بمعنى المركب لا اعتباري الذي هو العلم بمعنى الصناعة ولا خفاء في ان المسائل مادة له ويرجع الصورة الى
الاتحاد الذي بها يتميز المسائل الى تلك الصناعة المخصوصة اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتقدمين من علماء الكلام جعلوا
موضوع الكلام الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه فقالوا ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسم
الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحيوة كالعلم والقدرة وما لا يشترط فيه
الحيوة كالطعم واللون ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض
وينظر في القديم ويبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات يجب له وامور يمتنع عليه واحكام
يجوز في حقه من غير وجوب وامتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه
الى محدث وانه تعالى قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع ويتعرض بعد ذلك العقل
ويلحق في النقلي من النبوة الثابت عنده صدقه لقبول ما يقوله من الله تعالى في امر المبدأ والمعاد ثم لما كان
تمايز العلوم بتمايز الموضوعات عندهم والموجود بما هو موجود بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون
الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة مثل كون
الواحد موجبا للكثير وكون الفلك لا يقبل الخرق والالتيام وكون العالم مسبوقا بالعدم وقابلا للوجود الى غير ذلك
من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة فيتميز الكلام عن الالهي بهذا الاعتبار اقول وهذا

الاشيا هو الذي لا يخرج الادلة الكلامية من البرهان الى الجدل نحو امثال هذه احكام ظاهرية ينبغي ان يثبت
بقطعية غير محتملة للتاويل بتمامها فيما يتعلق باحوال المبدأ والامور الغائبة عنا بل الظاهر ان اكثرها محتمل للتاويل
وتنبيهها على الذهن لا ينبغي الوقوف على ظواهرها والجمود على مبادرها فان من ذلك قد نشأ التشبيه والتجسيم
فيما بينهم كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكما في الحديث المشهور انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون
القمر ليلة البدر الى غير ذلك ثم كان الاصحاب لا يقع الاشتغال عنها والكلام فيها بل كان يقع الايمان
بجملتها على وجه ما يليق وعلى تفاوت عقولهم ومراتبهم كما كان في الصدر الاول فلما وقع الاشتغال
عنها وحدث الكلام وشاع الاختلاف فيه لوجب ان يثبت الى ما يقتضيه العقول السليمة والاراء الصحيحة
من ابواب النظر والاستدلال البرهان الموجب لليقين المبتني على المقدمات البرهانية القطعية العقلية
لمن اراد الترقي عن حضيض التقليد الى ذروة التحصيل وادى الى ترك الظواهر بعد فضل اجتهاد ولا استقلال
للعقل في احوال المبدأ وسائر العقليات فضلا عما يتعلق بالعمليات والامور التي لا يستقل فيها العقل بها
ومثلها وعند ذلك يتسع الشبهة من الاعتماد على الدلائل الكلامية من حيث هي كافية في تحصيل الاقتناع
الذي يتيسر بالجد واما انها موجبة للعقائد اليقينية الا على القول العاصم والقبول الصادق على البلوغ الى درجة
التيقن التفصيلي والتحقيق لضبط هذا ثم ان قد اعترض على المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود بما
هو موجود بانه قد يبحث في الكلام عن احوال المعدوم والحال مع ان احوال المعدوم لا يعرض تلك الاحوال على كونه
تلك الامور موجودة في الخارج سواء كانت موجودة بدليل او لا كالنظر والدليل فان كثيرا من مباحث النظر يبحث عن العلم
ام لا والدليل من جهة ان الكذا او ينقسم الى كذا الى غير ذلك من المسائل التي يبحث فيها من وجه موضوعاتها
في الخارج فلا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي لان الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني
وبان البحث على قواعد الاسلام ما هو الحق من المسائل الكلامية لا المسائل الباطلة الخارجة عن قواعد الاسلام
فلما ان نعم القائل بهذا القول بان الكلام هو المسائل المنفردة والباطلة فلا يتميز علم الكلام عما ليس بعلم
الكلام كيف وكل من صاحب المسائل الحقة والباطلة يدعي كون مسائله حقة على قواعد الاسلام واجاب في
شرح المقاصد عن الاول بانا لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل هي مباحث النظر والدليل من مبادئه
وبحث المعدوم والحال عن لواحق مسألة الوجود وجعلها للمعنى وتتميما لما الشروع فيها بما هو لا يبحث
اعادة المعدوم واستحالة التسلسل وغير الهيولى وامثال ذلك من المسائل فلنا لا انا نقول هو راجع الى احوال
الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو
سلم انها من المسائل فكثير من المتكلمين يقولون بالوجود الذهني فعندهم يصح جعل الموجود من حيث هو اعم من الخارج
والذهني موضوعا للكلام ومن لم يقل بالوجود الذهني جعل المدخل من الموجود الى المعلوم كما سيجيء ومن
ان المراد بقواعد الاسلام اصول ماخوذة من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول التي لا يخالفها والجملة
فالمسائل ان طابقت في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها مع ما هي مقتضى نظر العقول
القاصرة وما يخالفها من قواعد الفلسفة لا ان يكون جميع المسائل حقة في نفس الامر منتسبة الى الاسلام والخص ونقد
شارح المواقف لقائل ان يقول ان اريد بحيثية كون البحث على قواعد الاسلام هذا الموضوع ام هو مختار

العلوم عن ابن الوضع فاهو الحال للمعلوم وان جعل قيد الامر ان ذات الله تعالى لا يبحث الا عن احوالها وشؤونها
قد ذهب بعضهم كالقاضي الارموي من المتاخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاتها الثبوتية والسلبية
وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم بالبحث
عن النبوات وما يتبعها او بامر الآخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته
الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والآخرة ويتجه على صاحب هذا المذهب الا انه قد يجعل الموضوع ذات الله تعالى
موضوعه وذوات الممكنات من حيث يحتاج في وجودها الى الله تعالى من جهة انه مما يحتاج اليه فكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال
الممكنات من حيث انها محتاجة الى الصانع على قانون الاسلام فقيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى ومعها ذوات الممكنات
من جهة الاستناد اليه فخرج البحث في المسائل الامور العامة والاعراض العامة الا ان الاكثر من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض
بحث عن احوال الممكنات من حيث استنادها الى الواجب تعالى يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد وقصدا الى تكميل
الصناعة ان يتكلم فيما لا يرجع شيء من اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كبحث المعدوم والحال واقسام
الجسم والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام الخالف قصدا الى تزييفه كبحث العلل والمعلولات والاثار والعلوم
الحقيقية او على سبيل المبدئية بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتتميم المقصود بانه يتوقف عليها بعض البحث
الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء علة بالذات او كالمكان والخلاء فانها من ابحاث هيئة ما سوى الله تعالى فيكون
فضول الكلام فيفسد بذلك كثير من المباحث كما اشتهر عند المتاخرين من خلط كثير من مسائل الحكمة الالهية والكلام فن ذلك لا
يجوز ان يكون الكلام مبادئ يفتقر اليها البيان لا مبادئ العلم اما بينة في نفسها او مبرهنة في علم اعلى منه والشرع
العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئي في التفسير والحديث والفقه الا وهو محتاج اليه فيما لا يكون الا به
فجاز ان ما يتبين فيه مبادئ العلم الشرعي يجب ان يكون علما شرعيا للاعلى في علم الاصول لبيانه في العربية
ويتبين فيها بعض مبادئه قال شارح المقاصد المفهوم من شرح التلويحات ان بحث البحث عن احوال الممكنات
على جهة الاستناد ان يكون ما الخطا في جميع المسائل ان يكون البحث عن احوال الممكنات من جهة استنادها الى الله
تعالى فانه لا احوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام احوال مخصوصة معلومة بحكم تتبعها انها من اثر ذلك فالقول
قصد ذلك انما يكون لطلبها ويكون بعضها الممكنات ناشئا عن جهة طلبها المبهمة ثم ان القوم قد اطلقوا
هذا القدر على كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وذوات الممكنات من جهة الاستناد المبهم لكن ذلك
لما كان ايضا من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما موضوعه هو الموجود
كالموجود وعدد ذلك لا يتضمن العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على انا هو من المطالب المركبة ولا اشكال فيها بل
المطالب البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يعلم ثبوت شيء له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب ايضا من البرهان على وجوده
من اعلى مطالب علم الكلام ثم كونه مبدأ الممكنات بالاختيار او الايجاب بلا واسطة او بواسطة كالبعض فيحتاج
منه والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهي فيذكر الكلام هنا من الفنا والاكثار هو منها العلوم الاسلامية
لمباحثها ودراسها ولما انتهت عند بعضهم انه يجوز ههنا اثبات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود من اعراض
الذاتية لكونه الواجب لوجوده بخلاف سائر العلوم في الوجود انما هو من صفاتها الامور العارضة والثاني ان الاعلم
شرعي لا من شيء منه موضوعه ولا يبين في ما هو فوقه على شارح المقاصد في هذا انما لا اخفين من

الرمز الثاني ان لا يكون مثلا التمييز الا ان يكون لموضوع الشيء يتوسط الجزء الاعم الخارج عنه بغير مساواة فانا ان على كون القوة
والمعروض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم الاستقامة والانحناء للخط العير ذلك علما تاما فلا يلزم
ان لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات مسئلة من شيء من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين وجوده في علم اعلى
واما ثانيا فلان قولهم موضوع العلم لا يبين فيه بل يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية للموضوع مكون
لمواضع الكلام لا انما وجود موضوع ان يبين فيه وما يبين انما يبحث عن عوارضه فلا مرية قولهم لكل علم
موضوع ومبادي ومسائل على عمومه لان معنى التصديق بانية الموضوع وهلية البسيطة ومثال في علم الكلام
من جملة المسائل بل علما خاصا فلان بعضا من العلوم انما موضوعها الموضوع فلا يكون علم اعلى من شيء
ان موضوعه لم يجب ان يبين فيه موضوع الكلام الموجود او المعلوم والا فلا على رتبة منه وان كان اشرف من
جهة ملعوم ان ما يبحث فيه موضوع علم شرعي او مبادئه لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه مبنيا على
وفق الشرع ثم ان من قبيل هذا ان الكلام الذي الوجود المحسوس موضوع الصناعة وان كان من اغراضه الذاتية
لا يبين فيها لكون نظرها مقصورا على بيان علية المركبة فلا يكون مسائل نظرها لكونه بينا او مبينا في صناعة اعلى
وجود الاشكال ان بيانه منه لا يكون من العلية المركبة موضوع هذا الوجه الثاني لا يكون مما هو مسلم
الوجود هنا موضوع الصناعة الاعلى الاعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص ان يبين
انقسام الاعم اليه والى غيره والاعم وجعله معنى القسم فيكون هذا التحليل الى العلية المركبة الاعم مثلا يبين في الاعلى
ان بعض الموجود جسم فيبين وجود الكم دخل هذا القياس هذا وذهب اكثر المتاخرين الى ان موضوع علم الكلام
هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لانه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة
والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما
هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين العلية والنقول
الموضوع سائر الامور الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه او ثبت الموجود لم يجعل ما عني لا يقولون
الذهنية ولا يهتم لانه يجعل التصور ذهنا في العقل ويبحث عن مثل العدم وهو من مسائل الكلام لا يرى ان تقليل الحقوق
مفهومه فكثير من لان المسائل الخمسة فلا يكون عرضا ذاتيا له لا ما ولا يعمل ما يصح عليه من انواعه كما ان منه
فلا يكون انها عرضا ذاتيا يجوز انه مثلا يبحث بما يصلح مثالا ما انه لا يختص بموضوعه الا انا نقول مختصا
ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من موضوعه كما ذكرنا ثم ان سائط المواقف لما عدل عن كون المعلوم موضوعا
مسلّما او عدم على كون الموجود موضوعا العمول الحيثية الكون لا مدخل لها في عروض الفاني مثلا الاحكام
فلا يكون عرضا ذاتيا العرض الحيثية ولو كان بحث المتكلم عن ذلك لكم لاشبه بحثه عن جهة اكون في ظاهر
شيئا من المذاهب الثلاثة الاخر من حيث انه ان صوابا لا يفرق بين الكلام والالهي بحسب الموضوع بل يجعل يجعل
موضوع كلا العلمين الموجود بما هو موجود فان الحيثية المعلومة لا مدخل لها في عروض محمولات مسائل الكلام
لموضوعها فيجعل الفرق بينهما من حيث ان البحث في مبادي علماء وخصصها الادلة والقياسات
الادلة الكلامية في الكلام يجب ان يكون على وفق قواعد الاسلام موافقا لما ثبت من الظواهر الشرعية بخلاف مبادي العلم الالهي
فيها لا يعتبر فيها مطابقتها لظواهر الشرع بل المعتبر فيها مطابقة القوانين العقلية سواء طابقت الظواهر

موضوعه

ام فان نظائر ذلك والاعتماد في الظواهر انما يطابق نحوا من المعقول فهذا هو الفرق بين الكلام والالهي وما سلك

تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فلا يجدي نفعا في التمايز بين العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية مما يليق في اعتبارات

المراد من كل منهما على حدة بان يكون تمايز العلوم الشرعية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها وكذلك يكون تمايز العلوم الفلسفية

فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها الا ان يكون تمايز العلم الشرعي عن العلم الفلسفي ايضا بحسب تمايز الموضوعين **المطلب**

الثالث في بيان غاية علم الكلام ولما انما وجب تقديم غاية العلم دفعا للعبث عن الطالب اذ لم يعتقد فيه فائدة

اصلا لم يتصور منه الشروع فيه بالضرورة وان اعتقد فيه فائدة غير ما هو عليه لم يمكنه الشروع فيه الا انه لا يبعد

عليها اعتقد لا بما هو فائدته وربما لم يمكن مواصلة النظر فيه فيكون سعيه في تحصيله عبثا وايضا يزداد الرغبة

فيه حيث كانت همته فيه بحسب الطلب والاجتهاد وهي امور الاول انه بالنظر الى الطالب في قوته النظرية وهو الترقي

من حضيض التقليد الى ذروة الايقان قال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وخص

العلماء بالذكر رفع الدرجات في المؤمنين فضلا لهم الثاني بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين

الى عقائد الدين والزام المعاندين باقامة البراهين وبها يحصل الايقان والارشاد لهم

بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ عقائد الدين عن ان تزلزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر الى فروع الاسلام

الشرعية وهو ان يبنى عليها علوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت

وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصول الخامس

بالنسبة الى الطالب في قوته العملية وهو صحة النية والاعتقاد في الاعمال اذ بها يرجى قبول الاعمال والاحكام المختلفة

المترتبة عليها في النية والاعتقاد يرجى قبول الاعمال وترتب الثواب عليها وغاية ذلك كله هو الفوز بسعادة الدارين

ثم ان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات **المطلب الرابع** في شرف علم الكلام

ولما وجب تقديم بيان شرف العلم ليرغب فيه ويتبين فيما بين العلوم مرتبته في الكتاب ويجتنب

ولما كان كل علم موضوعه من الامور العامة وغايته اشرف الغايات ودلائله يقينية يحكم بها

صريح العقل وقد تأيدت بالنقل وهي اي شهادة العقل مع تأييدها بالنقل في الغاية

الوثاقة فهو اشرف العلوم لا شبهة في انه اشرف العلوم بحسب الشرف كلها ومنه يعلم انه رئيس العلوم

في المقدمة قال في شرح الكتاب الاعظم المستحق له بسم الله الرحمن الرحيم اما كلمة شرط في الجواب وهم

اما بالفتح وهو لافتتاح الكلام ولا بد من الفاء في جوابه بقوله اما بعد فقد اختصر ولما احتيج الى الفاء في جوابه

جعلنا ومن الجزاء كانك قلت مهما يكن من شيء بعد الحمد ثم صار مستعملا في الظرفية لوجود اللفظ فالبناء بعد ذلك

الصلاح وبعد فيه ضم وقطع عن الاضافة بكونها ظرفين اذا اضيفا ولهما الاضافة فلما حذفت الاضافة

لعلم المخاطب بها ضما على الضم لانه مبني اذ كان الضم لا يدخلهما اعرابا الاتهام الاجتماع فيهما موضع الفاعل ولا

موضع المبتدأ ولا الخبر الحمد لله هو الثناء بالجميل كالمدح وهو الشاء الحسن وهو اعم من الشكر اللغوي وهو الثناء

على الاحسان وهو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري للتعظيم هو اعم من الشكر العرفي وهو الفعل المنبئ عن تعظيم

المنعم لكونه منعما على الحامد او غيره فانها بازائه فنزع بازاء النعم والفواضل فهذا اخص منه فهو من ذلك

بازاء الفواضل والحمد بحسب المورد الذي هو الجنان والاركان لانه فعلهما الغري

اعم مطلقا من الشكر اللغوي والحمد العرفي اعم من وجه من الشكر العرفي والمشهور كما في شرح المطالع وحاشيته هو العموم والخصوص
من وجه بين اللغويين بجعل الشكر اللغوي هو الفعل المنبئ والتوسط بين العرفيين لكونهما اعم من القول وكون الحمد مختص
بما بالقول بمعنى مطابقة الاعتقاد والعمل كون الحمد بازاء النعمة وتخصيص الشكر بالنعمة الواصلة الى الشاكر
التحقيق ما ذكرنا اما الاول فلانه هو المطابق لما صرح به ائمة اللغة واما الثاني فلان المعتبر في الحمد هو عدم مخالفة
الاعتقاد والعمل لما يفيده اللسان فكل منهما شرط لكونه من اللسان حمدا وليس بجزء له فلا يجزء منه حامدا في الشكر
فكل منهما على ما ذكرنا فهو منه وهو الاشهر وقد يعرف بعبارة المصنف جميع ما انعم الله الى ما خلقه لاجله فيكون كل
منهما اعم منه وكذا تخصيص الشكر بالنعمة الواصلة انما هو على هذا التعريف واجب الوجود اي لذاته فهو المنبع
عند الاطلاق وهو مخصوص به تعالى لان ايجاد ذاته لا يستند على شيء من الممكنات فلا يرد ما يوصف به ممكن فقط
من الوجود التعيين والاشارة الى كونه مستغنيا عن غيره في جميع ما يحصل له من المعاني فلا يمكن مع ذلك ان يكون
له جميعها وهو الصفات وهو مستغن عنها كما عرف فحصل بها اثباته بالنسبة الى الحق فهو من مطالبه دون الكلام
الذي ذكرناه منه واما الزوم توهم التكرار لو ذكر لكونه بمنزلة الموصوف لاختصاصه به تعالى ولا يرد سعيد وهو
الصلاة والتبرك لا يحتاج الى ما ذكرنا اذ لا يتوهم التكرار لانه فيكون الموصوف بل هو نوع صفة او نوع معين
معرفة مثل الله وواجب الوجود على ما تخصيص الحمد بالله تعالى مع الحمد الذي فيها والتقابل الشاكر
الذين حمدنا البشر الاشكر الاستغراق وهو البشر المناسب حيث لو عرفنا الى الايجاد لم يحصل حمدنا
عليها وصل البناء فهو لم يكن ان يجمع باعتبار بها فلا يكون الاشكر والصلوة في اللغة الدعاء ولذا اسند الى
الله ثم قيل المراد الرحمة تعالى في الصحاح الصلوة الدعاء من الله الرحمة وفي القاموس الصلوة الدعاء والرحمة
والاستغفار وحسن الثناء من الله على رسوله وعبادة فيه من الملائكة استغفار ومن الناس الدعاء
وهو مشترك فيحمل هنا على الدعاء ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما على سيد الكل سابه على غيره سادة مذ بعدهم حساناو سوء وحساب سيدة فهو سيد وعند البصريين اصله
فيعل كذا في الصحاح انبيائه جمع نبي واصله نبيء بالهمزة على فعيل من النبأ بمعنى الخبر لانه انبأ عن الله تعالى وترك
الهمزة على فعيل بمعنى مفعول من النبوة وهو ما ارتفع من الارض اي شرفه على سائر الخلق كذا في الصحاح وفي
سيد انبيائه اشعار بتشبيهنا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم لكونه خاتمهم والنص من الله المستلزم الفضل
عليهم والاجماع المنقول فان كونه سيد البشر كما اشتهر في الخبر يكون سيدا للانبياء ايضا فذلك الوصف للتنبيه
بهذا الوصف كان القرينة السابقة وما يجيء في بعض النسخ ههنا في القرينة السابقة من المصنف بعد ذكر الوجوب
نفهم محمد علم كونه اسما لا اسم عبر ومعطوف على سيد الانبياء اذ لا وجه له فيما قبله على الاقل
غير مستعمل حملا وخاص ما يدل على خلافة اكرم اسم تفضيل من الكرم وهو نقيض اللوم والفرق على فضل
المدلة عطف على سيد الاحباب جمع حبيب فعيل بمعنى مفعول او بمعناه ما في القاموس والاشبه ههنا هو الاول
والمراد بالاحباب المقربون عنده جمع ادنى الضمير راجع الى سيد الانبياء لا باس بتفكيك الضمير في مثل
هذا المقام المنقول والاسم لا يرجع الى الغالب لوجود واسم التفضيل الصادق بعد بطلب الزيادة على
جمع من اضيفا اليه وهو الاكثر ومعناه الزيادة على جميع ما عداه و بالمعنى الاول يجوز ان يقصد ما هو

المنقول دون الثاني ومن ثم المقر يصح ان يكون مبنيا هو المقر فيه طلبا اذ اكتفينا بما هو الاصل ويصح ان يكون المقام
فيه بالائمة الاثني عشر الذين هم المراد من آل البيت وعترته وعترتهم من الائمة وبعضهم او زيادة كل
واحد منهم على ما عند الجموع او زيادة كل فرد منهم على المجموع لفضله وان يكون المراد من الاكرمية اكرمية
من الغير فلا ينافي مساواة البعض ويكون المراد الاكرمية بعد ثبوت اما منه كل منهم وانما المهم على الآل
في الجملة احرى من بعض الوجوه ليصح في المنقول لانه يلبس من بعد ثبوت الائمة عليهم السلام ثم انه ذلك الموصوف وصفه
العترتية ايضا لليقين باعتقاده كما في العترتين لتشاركهما في الاعتقاد الجميع هذا ثم ان السيد الشريف قال في حواشيه
على الشرح القديم بعد ثبوت مبنيا ان بما قوله يصدق الخبر من اتصف من صح به من باب الكرم في الجملة وكذا
الزيادة بوجهها ليصح حمله على المنقول عن ما هو من حمل التشبيه كرام الصحابة والتابعين الذين لم
يتصفوا بزيادة وفهم ان مراده من الجملة اعم من كل واحد من العترتين المذكورين بكلام التفضيل الغالب فقال
اسم التفضيل اذا استعمل بدون من فمعناه ما معناه او فعل له معنا وليتمسك التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يعد غلط من ثم
ان المتشبهين المتقين مطلع الجمل انما كان الفاظ ذلك لا يقتضي منه الا الجميع بما ذكرناه من من هذا المقام
وما زاد عليه فهو من فروع الكلام فأتى بجواب لما اجابه لما سئلت اي سألني من مسائله التي لا من
عن الشيء عن الاخر هو القسم الخامس من الاطلاق المسائل الكلام اي مقاصد علم الكلام
دين كل مطلب مسألة لانه يسأل عنه فتعرف فرع من علم الكلام والفرق بينه وبين الحكمة وترتيبها اي وضع كل
مسألة في موضعها اللائق بها على المنع النظام بحيث الترتيب جعل كل شيء في مرتبته وهو في الاصل فرع من جعله
بيانا من ثم نقل الى الاثر وجعل كل شيء في مرتبته وجعل الاولى الاولى في الثانية وفرائد الدين كما اسمعنا وها
الاصول الاعتقادات الاعتقاد وهو في اللغة العقد على الشيء القلبي في الحرف النصدي بالكلام وفي الشرع
الحكم الشرعي الغير المتعلق بالعمل كما عرف في المعتقد وهو المراد منها او فتكون جمع نكتة وفي اللغة ما يكنه
من الاعتقاد بحسب ما سنبين لكل مقتض ليبقى مسائل الاجتهاد ارادتها ما يتعلق بالاعتقادات من المباحث
المختلفة فيها الاجتهاد على مسائله التي فيها اليه بانه سوى المراد من الاجتهاد هو المعنى العرفي كما اشار اليه
فرائد الاعتقاد اصول الاعتقادات المتفق عليها كما تقدم الدليل بحسب الخبر من الكلام الكريم
اعتماد تحسب الفوائد التي عليه اتفق عليه كما قصد التفصيل بمثل الصنعة من الكلام والعبارات والبيان
في النقوش والبيان دوام يوصل معطوف على المعطوف الثاني لاستثمار اليوم المعاد وجنته بطريق العطف
على ما بالمعنى المختص يقتصر عليهما ونبين على سبيل الاستدلال لان البحث في علم الكلام لما عرض البحث
اعني التوحيد والنبوة والامامة والمعاد فان التوحيد مشتمل على العدل ايضا فلا بد منه ولما كانا يتوقفان
عليه وهو احوال الممكن المختص بالجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة فتنوع مقاصد علم الكلام
منحصرة في ستة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة والثاني في الجواهر والاعراض والثالث في اثبات الصانع
وصفاته والرابع في النبوة والخامس في الامامة والسادس في المعاد وجه الترتيب انه لما كان يتوقف الكل
على الكل وهو باب الامور العامة واحوال الجوهر والعرض على التوحيد المتوقف عليها وهو على النبوة المتوقفة
عليه وهي على الامامة المتوقفة عليها وقدم على المعاد لان المراد هو المعاد الجسماني والعقل لا يستقل فيه

ذكر وفي ان علم الكلام منحصر في مقاصد

المقصد الاول في الامور العامة

بحتاج اليه في تحقيق مقاصده كالمعرفة هو البحث والامام وفي شرح القديم لما كان علم الكلام باحثا عن المبدأ والمعاد وما يتعلق
به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وذلك يتوقف على النبوة والامامة وهما يتوقفان على اثبات
الصانع وصفاته وهو يتوقف على الحدث الذي هو الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة فهي من مبادئه
ومنه مقاصده وفي شرح التوضيح لما كان المقصد الاقصى والمطلب الاعلى من علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد
احوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيه الى السماع من النبي بالاتفاق والامام ايضا عند بعض وما
يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما باموره عامة او بغيرها الاجرم
ممكنا كما هو على سنن مقاصده مما ذكرنا اولى منها الا انه لا يلزم منهما ان يكون المقصد الثالث من الكلام مصدرا
او اثنين مع ما في الاخير من جعل الامور العامة مباحث عن الجوهر والعرض المقصد الاول في الامور العامة قال صاحب المواقف
اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض بل يعم من ان يكون شاملا لجميع الموجودات
كالوجود والعلية وكذا الوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبارها او يكون شاملا للاثنين منها
كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانه يشملها مشتركة بين الجوهر والعرض وقال شارح
المقاصد هي ارادتها لتعلقه الامور وهو انه لما كان البحث عن احوال الموجود منقسما الى الواجب والجوهر والعرض
واختص كل منها باحوال لا تعرف فيه اما يحتاج الى معرفة الاحوال المشتركة بين الثلاثة كالوجود والوحدة او الاثنين
فقط كالحدوث والكثرة قال بعضهم يظهر ان المراد باكثر الموجودات في قوله الامور العامة ما يتناول اكثر الموجودات من
الاقسام الثلاثة التي هي الواجب والجوهر والعرض اعني الاثنين لا الحصر ما وقع بين الاكثرية فيهما ثم قال لعل منشا
ذلك ان المقصد [illegible] ولا يكون [illegible] المقاصد الا
والاكثر من الامور الشاملة لها لا بحث عنها في الباب كالكثرة والكيفية واضافة المعلولية والقدم ونحوها من مسائل
الكليات الخمس والعدم والرسم والوضع والحمل بل علة المقولات الثابتة اولى كما في هذا الكلام جواب ما اورده
التفتازاني على تعريف المواقف بقوله [illegible] لا يخلو منه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحيوة
والعلم والارادة والسمع والبصر فانها توجد في الجوهر والواجب فلينبه عليه ثم قال فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود
اصلا كالامتناع والتكون وعما يشمل او لا يصدق على ما كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود
بحث التعين والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من
مطلق الوجوب والقدم اعني عدم الوجود بالذات او المسبوقية بالعدم فهما من الامور الشاملة
ايضا للوجوب فقط واما القدم فقيل باي قدم لا سيما [illegible] يقولون بقدم الهيولى والحركة والزمان وغيرها من
الجواهر والاعراض فنظر الكلام فيه من جهة النفي لا الاثبات كما قال [illegible] ثم قال [illegible] الامور العامة
ما يعم اكثر الموجودات والمعدوم بما يشمل العدم والامتناع انتهى [illegible] فلا يبعد ان يقال انهم عرفوا الامور العامة
بما يعم اكثر الموجودات وهذا التعريف [illegible] جامع [illegible] لما هو شامل لجميع الموجودات [illegible] وانها
ما يعم جميع الموجودات او اكثرها [illegible] التعريف الجامع والجواب عنه ان الشمول لاكثر الموجودات لا ينافي الشمول
لجميعها فيصدق على الشامل لجميع الموجودات انه شامل لاكثرها والتقييد بالاكثر انما هو لاخراج ما يختص بواحد
من اقسام الموجودات فلا يضر الشمول الجميع [illegible] الشامل لجميع الموجودات شاملا على الاطلاق [illegible] على سبيل

القول في ان الوجود بديهي

التقابل ولما كان هذا شاملا لعمل الاحوال المختصة تنبه ان يشتمل كل منها اسم مقابل شامل لجميع الموجودات
زاد بعضهم ويتعلق بكل من المقابلين بحوض على وجه تنبيه دل على ان هذا التعريف لفظ للوجود بالمفهوم التلازمين
البحث عن العدم والامتناع استطرادا او لاحقا به لان العدم بمعنى نفي الوجود سواء كان صدقا او سلبا
من احوال الموجود وشرك بين الجوهر والعرض وكذا الامتناع لنا ادعيهما بالغير او المطلق الشامل له ولنفي
المراد من احوال الموجود بعض الوجود والامر والامكان والهوية ولا يجب ان يراد بها ما لا يهان الا ديع
كون بعض المباحث استطراديا ولان يراد بالعدم نفي الوجود المطلق المحض ثم ان المعنى الذي وقد
هذا التعريف لمن اراد بالمقابلة في قوله مع مقابلها الصحيح الاصطلاحي المختص الاقسام الاربعة الامكان
والوجوب يتناسى تلك الاقسام ضرورة ان احدهما سلب المتوقف من الطرفين والاخر المتعين وفق
الموافق ومقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان ضرورة الطرفين بسلبهما ون الطرف
الموافق لا يتعلق به غرض ظ وان اراد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع
الاحوال المختصة بالاخرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق ببعضها الغرض او مواضيها من مقاصد الفن او قوله كل
منها الخ حينئذ ما نقلنا من شرح المقاصد فان الغير يتعلق به غرض علمي ولا يكون لمذكورا لها الذي
احد المقاصد اي الاحوال الخاصة فتشار مطلق المباينة وبعض الاحوال المختصة التي يتعلق بها غرض علمي
ليس كونها مذكورة بالاصالة في احد المقاصد والاحوال الغير المذكورة بالاصالة في احد المقاصد
كونها مما لا يتعلق به غرض علمي مع ما ذكره بان المراد بالتقابل ما يذكر مقابله ويحصل غرضنا المعنوي
الفصل كما يرى في القدم والحدوث وفي العلة والمعلول المتعلق به من فصول ثلثة لا بعض الامور العامة
المبحوث عنها المتعلق بها غرض علمي الاشتراك الوجود والعدم ولوازمهما في المهية ولوازمهما فذكر كما
والوجود والعدم ولوازمه وهو العلة والمعلول الفصل الاول في الوجود والعدم وفيه مسائل كثيرة الاولى
في بداهة الوجود وقد اختلفوا فيها فقيل انه بديهي التصور فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا وعليه المحققون
وقيل انه او كسبي والمشهور انه بديهي وهو مختار المصنف واكثر المحققين قال شارح المقاصد الحق ان تصور الوجود
بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى يجد
الحكماء الى ان لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء وهو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد
معقولا اشمل منه ولا اوضح منه ثبت انه ارفع الاشياء عند العقل وهذا دفع التشنيع عن جمع
من المتكلمين والحكماء في الوجود من انهم لم يعرفوا الا تعريفا لفظيا عن المعنى الواضح فلعلهم حيث ذكروا
لتعلقه من لفظ الى اخر او لانه ليس مراد المحققين من الحكماء والمتكلمين من تعريفها الوجود به لا يمكن
ان يكون تعريفا حقيقيا لا بالاسم الذي وكونه تعريفا بالمراد عن الاخر كما ذكر لتعريفها لفظيا
الغرض منه افادة صحة المعرفة ويكون حصول شيء في النفس حاصلا من حيث حصول صورة الحاصل على ما
يراد منه لانه يعرف الشيء على نفسه ليعلم انه مراد من هذا التعريفات هو التعريف اللفظي فقال بعضهم
الوجود والعدم كما هو الظاهر الثابت العين والمنفي العين وهذا المتكلمين اي فسر الوجود بالثابت العين
وفسر العدم بالمنفي العين قال شارح المقاصد وقد يتكلم لعدم صدق الثابت العين على الوجود

المراد الثابت بعينه اي متصور بنفسه لا باعتبار امر آخر فلا يلزم الوجود فهو ثابت من حيث ماهيته الوجود وثانيا
اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود ثم قال والثابت بحسب ماهيته لا بالذات اعنيه
على هذا المعنى ولا يحصل من الثابت الا ما له الثبوت بنحو فهو الموجود او كلام الشارح مستجيب العيني لكن على المعنى
الم يذكر بالموصوف كما ما قوبل به وهو هذا التوجيه الطيب منهما اذا كان الغرض تعريفهما لفظيا ثم قال ذكرت
هذه التعريفات للوجود والعدم موهما كلام الامام والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت
العين والمعدوم هو المنفي العين فكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت ذهنا والمنفي من حيث الخارج
معنى المحول مع كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال
وقد قال الشارح القديم وقول المصنف في تعريفهما بالثابت العين والمنفي العين مشكل لانه فسر لنا الوجود
ان عرفهما بالوجود والعدم عرفهما بما هو الوجود والعدم مبرهان بثبوت العين ونفي العين ثم قال ولا يمكن
ان يجعلا ان الوجود والعدم مشتقا بالموجود والمعدوم في التعريف والجواب الاصح من هذه سبيل المشتق
كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم بما ذكرنا الاصل بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين
قلت فالكلام يجانس من جهة التعريف وجه تعريف الوجود والمعدوم انتفى لهذا المعنى انتهى قوله وهذا الموراد
مما ضعف بعضهم بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم
المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود فلا جهل بجهل الا في احتياج الموجود الى التعريف
كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لا منه
احتياج الى التعريف وكذا تعريفهما بما يمكن ان يجعل تعريفا لهذين الخبر له بالامكان وكذا ان تعريف الوجود
المذكور يصير فاسدا وهو كونه تعريفا للوجود المذكور بما هو قوله ومنشأ بهما اي تعريفا للوجود
والعدم بالثابت العين اي بما علم منه تعريفهما وانتفى بما اصلها ان حاصله المشتق من مفهوم من جهة المشتق
من هذا المفهوم الى التعريف بل لا احتياج هذا المفهوم الى التعريف الا صيغة المشتق معلوم لغة فلا يعلم
ان يجوز كون تعريف الناطق بالصاحب للنطق لا يجوز تعريف النطق بالصاحب فلا يكون تعريف كل مشتق تعريفا
في الحقيقة لما هو الاشتقاق بما اصله الاشتقاق وجد ذلك لانه لا يجوز تعريف الناطق من حيث هو ناطق الا
من حيث هو مشتق من النطق بالصاحب الشيء هذا وفيه انه احتاج الشيء الى الموجود والمعدوم لكان له
الموجود والعدم عليهما او لانهما المتناقضان بما اشتمل باطلاق المشتق منهما المشتق كما اشتراط البناء والذي يمكن
ان يخبر عنه ويخبر به وعلى الذي لا يمكن ان يخبر عنه ويخبر به الشامل على الموجود وهو الذي يكون فاعلا او منفعلا
والذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او ينقسم الى الحادث والقديم والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا او
ما لا ينقسم الى الفاعل والمنفعل ايضا لا ينقسم الى الحادث والقديم وهذه التعريفات الحكماء مشتمل على ودد
ظاهر قال الشارح المقاصد الاشتمال على الذي يثبت والذي يمكن ويصح ذلك الا ينبغي نقل عن المحقق
في الاختيار والاحسان ثم قال والعمدة في الوجود ان الموصوف المتقدم لهذه الصفات هو الذي يثبت والذي
يمكن ان يخبر عنه الذي ينقسم هو الوجود لا علم عنه وانما الموجود او المكان المعدوم ولا يخصهما سبيل
على الوجود ومع ضعف ان المفهوم ما لا ينحصر فيما ذكره فيجوز ان يجعل مثل المعنى والامر والشيء ما يجد

علی الوجود دفعة انتفی مثلث من تعریفات الوجود واما فی تعریفات العدم فیتوقف اذ ثبت انه لا یحتمل معنی التقی والذی
لا یمکن ونحو ذلک الامر فتقبل مثل هذه الاشیاء ولعل هذا هو مراد الشارح القدیم حیث قال کل من المعرفات
الثلثة للوجود یعرف الموجود وکذا کل من المعرفات الثلثة المشهورة یعرف العدم وعلی هذا یکون المراد من قوله
دوری ظاهر ای غیر مضمر کما صرح به الشارح القدیم بقوله وهو الدوری بمرتبة واحدة واما الشارح الجدید فلما
اما اشتمال التعریف الاول فظاهر لان الثبوت مرادف الوجود وکذا النفی للعدم واما الثانی فلان الامکان قد
اخذ فی کل من حدّی الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفی الوجود والعدم واما الثالث فلانه
قد اخذ الکون فی تعریف الوجود المرادف له وسلب الکون فی تعریف العدم المرادف له وعلی هذا یکون المراد من
قوله ظاهر ای صریح لا مضمر بمعنی ان الدور فی بعضها مضمر واورد المحقق الدوانی علیه ان الوجوه الثلثة لا تجری
فی الوجود بل یختص فی کل منها بحالی موضوع ما امکان الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار
عنه وعدمه لا یقتضی کل شیء یصح الا ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه فامکان الاخبار عنه یرجع
الی سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدم ثبوته له لانا نقول الثبوت [illegible] والمعرف وجود الشیء فی نفسه
وعلی تقدیر ان یکون المطلق الشامل له وللنسبی یکون من بیان ما یستشهد علیه لا استحالة الا بین الشرطین
المشهورین فیما یکون العام ذاتیا للخاص کون الخاص معلوما بالکنه وکلاهما ممنوع فی صورة النزاع ولانه
الماخوذ فی التعریف [illegible] یعنی ثبوت الشیء علی صفة والمعرف هو وجود الشیء فی نفسه علی ما هو الظاهر
من الترادف لا یقال قول المحقق مبنی علی ان [illegible] الوجود [illegible] علی ان المعرف مطلق الکون الشامل
للنسبی لانا نقول للمعرف ان یقول [illegible] تسلیم ان الوجود [illegible] شاملا للنسبی بل المعرف الوجود فی نفسه وعلی
تقدیر ان یکون المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبی فلا اتحاد [illegible] یکون تعریفا للشیء بما [illegible] وعلیه لا
یلزم فساد [illegible] وعلی تقدیر ان یکون العدم سلب الکون لا یکون بینهما ترادف بل التفاوت بالاجمال والتفصیل
کما بین الانسان والحیوان الناطق والاولی ان یقال [illegible] السلب الکون الوجود [illegible] العدم معنا
الی الوجود بکان سلب الکون مرادفا له والمراد منهما عدم الوجود بطریقة المقابلة [illegible] بالمراد تعریف
ای ما کان [illegible] المذکور [illegible] واحد [illegible] مشتملة علی [illegible] المصنفین من
الحکماء والمتکلمین هو التعریف اللفظی الذی هو تبدیل لفظ بلفظ اوضح عند السامع لا التعریف الحقیقی [illegible]
ثم لما عرفت ان الوجود [illegible] التعریف الحقیقی لا الوجود [illegible] عقلاء
[illegible] الوجود کما [illegible] الشیخ فی الشفاء ان الموجود والشیء
والضروری [illegible] فی النفس ارتساما اولیا [illegible] الارتسام [illegible] الی ان یطلب بما هو اعرف منها
فانه کما ان فی باب التصدیق مبادی اولیة [illegible] التصدیق بها [illegible] الا وهم
یفهم اللفظ الدال علیها لم یمکن التوصل الی معرفة [illegible] لم یکن التعریف الذی [illegible]
او تنبیه ما بل [illegible] الالفاظ [illegible] التعریف [illegible] التنبیه [illegible]
وربما کان [illegible] التی [illegible] الصورة [illegible] الصور [illegible]
[illegible]

في نفسها الخ منه لكنها الحصول فيما يكون المفهوم لا له فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على الخطا فذلك
المفهوم ان الذي فيه انه هو المركب لاجزء ولو كان لكل تصور يحتاج الى اكتساب تصورها فيلزم تحصيل الجزء وذلك
الى غير النهاية او الدور واولى الاشيا ان تكون متصورة لانفسها الاشيا العامة للامور كلها كالموجود والشيء
والواحد وغيرها ولهذا ليس يمكن ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شيء اعرف منها ولذلك
من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في الاضطراب كمن يقول ان حقيقة الموجود ان يكون فاعلا او منفعلا او هذا
من اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون
البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا بقياس يجمع حال من يعرف ان
غير الشيء الظاهر صفة له يحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له فكيف يكون حال من قال ان الشيء هو الذي يصح
الخبر عنه مع ان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا للشيء وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد
ان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه شيء او ما امرا وانما او الذي وجميع هذه كالمرادفات لاسم الشيء فكيف يصح
ان يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك وامثاله تنبيه ما انتهى كلام الشفاء لا يقال
ان اراد ان تصور الوجود بوجه ما فلا نزاع فيه لكن ما علاه منه ولذلك لا يعرف منه لا يمكن تعريفه بهذا الوجه
ثم وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي تحت النزاع ولم يمنع كونه متصورا بالكنه لانا نقول المدعى ان هذا المفهوم
العام معنى كونه مشتركا معنويا بين الموجودات وكونه من الاعتبارات العقلية متصور بالكنه بديهية اذ لا
معنى لكونه مما حقيقته الا المفهوم الحاصل في الذهن وليس من الامور الواقعية في الاعيان الا بحصول كون ما حصل
منه في الذهن حقيقة وجهه لا كنهه سواء كان لهذا المفهوم العام افراد حقيقة لا اولا ادعى
ان يكون للافراد حقيقة اذ كون هذا المفهوم العام حقيقة لتلك الافراد بعد فرض كون تلك الافراد
متصورة بالكنه لا يصح دعوى الضرورة بل لا تكون الا بعد تركبنا الموجود ثم ان الامام
ادعى اختياره كون تصور البديهية الى الحكم بكونه بديهيا واستدل عليه بوجوه الاول ان
التصديق بان الوجود والعدم لا يجتمعان من اجلى العلوم الضرورية بل كل امرين اما موجود او معدوم بديهي مسبوق
بتصور الوجود والعدم ضرورة ولما البديهية في اصل العلوم تنجل اجزاء من هذا التصديق بديهي
مطلقا اي يجب لحوقه فكان لا الوجود لا لوجود ان عدمه الحكم به بتصور الطرفين بديهي لم يتوقف
كون تصور الطرفين بديهيا وكسبه لان علم المتصور بعض الاجزاء على الحقيقة اجزاء من غير الاخر
لا يتوقف العلم بها من على العلم بها قبله لا يستلزم ثم اجاب عن هذا الاستدلال بان تصور الطرفين
يجوز ان يكون هذا التصديق البديهي في النزاع انما هو في التصور بالكنه قال شارح المقاصد الجواب
عن هذا الاستدلال ان الانسان يدعي ان هذا الحكم بديهي بجميع اجزائه وهو ما علقه على ما هو على الامام في الحكم
مفهوم بديهي اذ لا يحتمل الحكم ببديهي وهو مسلم لكنه لا يثبت المدعى على انا قلنا ممنوع بل هو ما
ولم تتضمن الجميع انتهى على تمام الطريق حتى الصورة ولعله اللزوم الصادق بان ما من كل ما
من اجزاء العدم هذا التصديق لانه لا معنى له بل من هذا التصديق سوى ما تضمنه من الحكم والطرفين
بديهي والعلم بالكل انما هو بالعلم بالاجزاء وحاصله انا اشترطنا بكون العلم بالجزء سابقا على العلم

بالكل لا تاثير له ممكن الاستفادة منه فلا يبطل ما ذكر في المواقف من انه لما كان هذا التصديق بديهيا توقف على
جميع اجزائه فلا مصادرة الى آخر ما نقلنا منه ثم قال لا نسلم ان تعقل المركب من حيث هو تعقل الاجزاء على التفصيل
قلنا لو سلم ففي المركب الحقيقي او الاعتباري لا يتعقل المركب الاعتباري الا بتعقل الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها
ولو سلم ففي التصور المطلق بانه لا معنى للتصديق بديهيا هنا هذا المركب جميع اجزائه مع حصول التصديق بان هذا
الجزء بديهي فهنا الكلام ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من التعريف لجواز ان يعلم الدليل بطريق يتوقف
على العلم بجزئها الذي هو نفس المدعى ثم اعلم ان شارح المواقف اراد دفع هذا الاعتراض فقال في شرحه لكلام
المواقف بل يستنبط بهذه العبارات مثلا الا تعلم ان هذا التصديق حاصل لي لا يتوقف منه كسبا ولا به
والتصديق علم اجمالا بان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا رتبها يعلم حال الوجود بخصوصه بل الوجود جزء من اجزاء
هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزاء
بديهي لا يتوقف على العلم بهذا الجزء المعين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا يشبه ما قيل من ان العلم بكلية
كبرى الشكل الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة من الحكم على نتيجة من حيث انه فرد من افراد الاوسط اجمالا
الحكم عليه باعتبار خصوصه ثم الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات الافراد موجودة في
الكلية مندرجة فيها بالقوة ثم يستدل بالكلية عليها فخرج من القوة الى الفعل ثم انما كان العلم بالكلية
مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم
والشيء التي يجري بينها كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي لم يجز الاستدلال به على بداهته
على شيء منها لانه دور انتهى كلام شارح المواقف ولعل فرقا بين تعقل الامور المتعددة بعنوان واحد كما في كبرى
الاول حيث تعقلها بعنوانات متعددة ولكنها معا وعلى الاجتماع كما في اجزاء التصديق الواحد ففي الصورة
الاولى يمكن ان يستنتج من تعقل المجموع تعقل كل واحد ويستدل به عليه بخلاف الصورة الثانية ففي
كبرى الاول مثل قولنا كل متغير حادث تعقل كل واحد من افراد الموضوع الذي من جملتها العالم بعنوان
واحد هو كونه بصفة التغير لا بعنوان خصوص مثل كونه عالما ولو كان كل واحد منها متعقلا بعنوان
خصوص مثل ان يعد جميع افراد الموضوع من العالم وغيره في الصادر لم يمكن الاستدلال بهذه الكبرى على ان
العالم حادث فظهر ان شارح المواقف في هذا الدفع مثل الكلام الذي مع شارح المقاصد هذا الثاني من وجوه تمسك
الامام على بداهة تصور الوجود وهو ما صح على مذهبه من ان الوجود متصور بالكنه لكنه لا اكتساب فيه حصول
العلم به في الضرورة والاكتساب فقرره على ما في شرح المقاصد هو ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم
به اما بالضرورة او الاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه
انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب من الاجزاء اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء
على نفسه لان الجزء للكل تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظ واما الثاني فلان الجزء داخل في
الكل وليس بداخل في نفسه ومعنا اللزوم ها هنا ان الوجود المطلق الذي فرض المركب منه ليس خارجا عن
الثالثة بل اما نفس ماهيتها او اللازم الثالث او مقوم لها اللازم الاول لا يجوز ان يكون الاجزاء وجودات
خاصة هي نفس ماهياتها وزائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالات ان لم يكن الاجزاء

وجود انه اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما
ليس بموجود وهو مح وان حصل له يكن التركيب الوجودي الذي هو فرض ذلك الزائد العارض بل في مرضه فقد و
هذا بناء على ان الظ ان يكون الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية العارضة لتلك الاجزاء فان لم يكن ذلك الامر الزائد
عارضا للاجزاء فاما ان يكون معروضا لها فيكون التركيب عارضه لا معروضه كذا اذا كانا عارضين لمعروض
واحد واما ان يكون لا عارضا ولا معروضا فلا يكون هناك تركيب لا في الوجود ولا في عارضه لانه معروضه انه
امر اجنبي فيكون الخلف اخص واما ما الرسم فلانه يتوقف على انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم
وهذا متوقف على العلم به وهو دور وبما عداه مفصلا وهو مح ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والكنه والجواب
عما ذكر في امتناع تركب الوجود النظري انه لو صح بجميع مقدماته لزم ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجريانه فيها
بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو مح واما غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا
يكون التركيب البيت فقط ولا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل امر زائد على كل
جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض
المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاخشاب والهيئة التي ليس شيء منها ببيت والعشرة محض
الاحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل هذا انما يتمشى في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية
التي يقع بها التحديد الزاما للمنازعين في زيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجه مطلوب
يبحث بها هنا واكتنافه بل لساها بعضها كبيرا وبعضها بديهي وح لا يصح الحل بان اجزاء الوجود امور يتصف العقل
او بوجود وهو عين الماهية او لا يتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل بما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق
عليها الوجود صدق العارض على المعروض وح لا يلزم شيء من المحالين ولا انصاف الشيء بالوجود قبل تحققه
لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج فمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس
من الاجزاء بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبة
الى الاجزاء العقلية فيها لا تكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض وقد يقع في كلام الشيخ في
المشرقية بان التحديد لا يختص بالاجزاء الذهنية المحمولة بل ربما يكون بالاجزاء الخارجية كما في تحديد البيت بالجدار
والسقف واعلم ان المقصود ابطال الاستدلال الا فالحق ان الوجود معنى بسيط ليس له اجزاء خارجية ولا
عقلية كما سيجيء وعما ذكر في امتناع اكتناهه بالرسم ما تبين في موضعه من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على
العلم بالاختصاص وانه وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها سلمناه لكن العلم بالمساواة لا
يتوقف الا على تصور الشيء بوجه ما وتصور ما هو مساو له كذلك فلا يلزم الدور ولا الاحاطة بما لا يتناهى وقد يستدل على
امتناع اكتناهه بالرسم بوجهين اخرين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم وهو اخص
من مطلق الوجود فيه دور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء او لانه
اعم الاشياء اي بحسب الخصوص دون الصدق والاعم اعرف لكونه شرطه ومعانده واقل ويجاب اما عن الاول
بانه على تقدير تسليم التوقف يكون تعريفا بالاخص وهو لا يستلزم الدور الا بالشرطين المذكورين سابقا
وكلاهما في محل المنع واما عن الثاني فبان الحكم بانه لا اعرف من الوجود انما يصح على القول ببداهة الحكم بكون

تصور الوجود بديهيا كما هو مذهب المصنف وجمهور من المحققين واما على القول بكونه نظريا فلا يكون دعوى بين الحكمين
وبعض منع كون الوجود اعرف الاشياء مطلقا والى هذين الاستدلالين للامام على بداهة الوجود والجواب عنهما
ثم اشار المصنف بقوله والاستدلال لتوقف التصديق بالتنافي عليه هذا اشارة الى الدليل الاول اي الاستدلال
على بداهة تصور الوجود بكون التصديق بالمنافاة بين الوجود والعدم متوقفا على تصور الوجود او توقف الشيء
على نفسه او عدم تركب الوجود مع تصور مركبا وابطال الرسم بداهة اشارة الى الدليل الثالث اي والاستدلال
عليه بامتناع اكتسابه لو لم يكن بديهيا لان الاكتساب اما بالحد وهو بالاجزاء فيلزم توقف الشيء على نفسه او خلاف
الفرض واما بالرسم وهو باطل كما عرفت فيجيء لك تفصيله فقوله او عدم تركب الوجود عطف على قوله توقف الشيء
على نفسه على سبيل الترديد لان اللازم على تقدير كون الاكتساب بالحد احد الامرين لا مجموعهما وقوله و
ابطال الرسم بالواو دون او عطف على احد الامرين على سبيل الجمع لان امتناع الاكتساب يتوقف على مجموعهما
فتدبر وقوله باطل اشارة الى الجواب عنهما وهو خبر عن الاستدلال والثالث من وجوه استدلال الامام ان
الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة الى المتكلم والعلم بوجودي بديهي يتوقف على كل
اسلا فيكون الوجود المطلق بديهيا والجواب انه ان اريد بان تصور وجودي بالحقيقة بديهي فممنوع ولو سلم فلا نسلم
ان المطلق جزء منه وتصوره جزء من تصوره وان اريد بان التصديق اي العلم بانه موجود بديهي فمسلم لكن لا يستلزم
بجميع اجزائه تم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام
بل صريحه على ما في شرح المقاصد ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على
تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى علم يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من
ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو منقول النتيجة ثم اورد جواب الامام
عن المنع المذكور وزاد عليه فقال والحق ان الدليل هو ما تبين فلا بد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول
للموضوع ضرورة ثم دفعهما بان التي لا بد من الانتهاء اليه ليس هو تصور وجودي لا وجوده فما انحل بصدق المقدمتين
لا بوجودهما في الخارج وبان الموجبة الحكم فيها بثبوت المحمول على ما يصدق عليه الموضوع لا بوجوده ورد
شارح المقاصد عليه بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الايصال الى التصور وانما يصح ذلك في
بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل الى التصديق بالجملة وان اراد الامام من الدليل الذي لا بد من العلم بوجوده فهو الامر
الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع شيء وثبوته
له نعم يمكن ان يقال الوجود هنا رابطة ولتفصيل الكلام فيه وقال شارح المواقف في توجيه كلامه لعله اراد كما انه
دليل على ما بين كل امر ثبت فهو من سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في الترتيب
من مفهوم وجودي اما ضروري واو منته اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق ضمنه
فتخفي هذه هي وجوه استدلال الامام مع اجوبتها واتمام تفصيل الحق للوجه الثالث لكونه راجعا
الى الاول فتفطن لهما لبيان الاستدلال على بداهة تصور الوجود لكونه من المعلوم بالبديهة سواء كان تصورا
او تصديقا اي تصديق كان فقد قبل تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب في التصديق لحصول عرف بتجرد
التفاتها اليه بغير كسب في حاجة الى الاستدلال يقول بانه كل بديهي وكذا كسبيه كل كسبي كلما ان

بديهيتها بين ما ذكرنا انما يكون كذلك لو كانت البداهة والكسبية لازمتين بينتين للمعقول ليلزم من الاتفاق
الخفاء والبديهية وما ذكرنا انما يرد في حال الحصول واما قبله فلا اذ لا يبعد خفاء كيفية حصولها فهكذا اختفاء ذلك
لطاول المدة وتكرر الصور وتجدد لها فلا تنبه عليها في بعض الصور وكيفية حصولها فلم يحتاج الى الاستدلال
وذلك بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات الفعال لها بشيء وفي الحصول الدفاتر وعنه بحث لانه اذا كان علم ذلك
الشيء اولى فلذلك كانت قليلا لكان اشتباه البديهي بالنظري قليلا الا ان هذا الاشتباه انما يحصل بالتردد في انه هل
كان عنه مسبقة الكسب ام لم يكن والمفروض ان نسيان المسبقة الحاصلة قليل فالتردد في حصول المسبقة مع انها قد
كانت قليلة فالشك في بداهة البديهي مبني على احتمال قليل الوقوع فيكون قليلا ثم قال في الجواب ان المدعى
ان المسبقة الحاصلة قلما ينسى حصول المسبقة لا ينفك في الغالب عن تذكرها حتى يحصل الجزم بالكسبية ولا يمكن
من ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم حصول المسبقة تذكر عدم المسبقة حتى يحصل الجزم بالبداهة بل كثيرا ما
يقع التردد في انه هل كان هناك مسبقة فنسيناها ام لم يكن ولذا كان وقوع الشق الاول قليلا فان قلة الوقوع
لا يستلزم قلة احتمال الوقوع عند العقل واحتمال الوقوع النادر يقدح في الجزم بعدمه ووقوعه وتوضيحه
ان غالب الاحوال التذكر للمسبقة وهو يوجب الجزم في الكسبيات ونادرها عدم التذكر وهو لا يوجب الجزم بالبداهة
لاحتمال ان يكون المسبقة حاصلة وقد نسيت فيكون الشك في بداهة البديهيات اكثر من الشك في كسبية الكسبيات
هذا واعلم ان المنكرين لبداهة الوجود ايضا تمسكا بوجوه فزعمان الاصل من يقول انه متصور لكن لا بالبداهة
بل بالكسب فلهم وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او داخل فيها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست بديهية
كان الوجود غير بديهي وان كان داخلا فيها كان عارضا لها لا انحلال حقا فيكون تابعا لها في المعقولية
فلا استقلال للعارض بعقل المعروض وهي غير بديهية فكذا الوجود العارض لها بل هو اولى فان قيل الكلام في
الوجود المطلق لا في الوجودات الخاصة التي هي العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا للمطلق
الماهية والكسبيات انما هي الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات
المكتسبة اجيب بان الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجيء فيكون تابعا لها وهي تابعة للماهيات
المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وكذا المطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها
غير مقوم لها فيكون تابعا فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان
الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم
عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته ولم يشتغل المثبتون منهم الى الاحتجاج
عليها والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية اذ ربما يعقل العارض دون
المعروض وهكذا استقلال له انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات
فلعل في تعقل الوجود من غير اكتساب وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا حقيقيا لا لفظيا كما مر وعن الثالث
ان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الواضح والمقصود تصور الوجود لا يستلزم بداهة الحكم
كما عرفت فيجوز ان يكون الحكم بها كسبيا او بديهيا خفيا يحتاج الى التنبيه والثانية من يقول ان الوجود
لا يتصور اصلا وهو في مقابلة القول بانه اظهر الاشياء ثم شارح المقاصد وتخريج الامام لذلك

مشكلات منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا الزاما للقائلين بان حقيقته الوجود المجرد فان معنى التجرد معلوم
قطعا ومبنا على ان الوجود طبيعة نوعية لا يختلف الا بالاضافات وسيجيء القول في ذلك ومنها انه لو تصور لارتسم
في النفس صورة مشابهة له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية
الموجودة فيها على انا نمنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة بها
فقط ان ليس قيام الوجود كذلك لما سيجيء ومنها ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه
ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو نقيضه ولا يعقل الا بالاضافة الى
وجود مقيد ودور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص مما يتوقف تعقله
على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فالسلب يضاف الى الايجاب هو غير الوجود كما سلف

الثانية في اشتراك الوجود معنى اتفق جمهور المحققين على ان الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات
وخالفهم فيه ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري وذهبا الى ان وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك
الا في لفظ الوجود واستدل الجمهور بوجوه ثلثة اشار المص اليها بقوله وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود
واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يبطل الشركة اي وتردد الذهن في خصوصيات الماهيات مع الجزم بالوجود
المطلق وهذا اشارة الى اول الوجوه وكون نقيض الوجود اي العدم مفهوما واحدا وهذا اشارة الى ثانيها
وكون الوجود قابلا للقسمة الى الواجب والجوهر والعرض وهذا اشارة الى ثالثها يبطل اي يبطل كل واحد من هذه
الوجوه الثلثة الشركة اي اشتراك الوجود معنى بين الموجودات تقرير الاول منها انه لو لم يكن مشتركا لامتنع
الجزم به عند التردد في الخصوصيات ضرورة انه على تقدير عدم الاشتراك اما نفس الخصوصيات او مختص بها ذاتيا
كان او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات يكون ترددا في
الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما
يختص به قطعا سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكه فالتالي باطل لانا معلوم عدم الاختصاص والتالي يعني
امتناع الجزم بالوجود عند التردد في الخصوصيات باطل لانا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع ترددنا
في كونه واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا
الى غير ذلك من الخصوصيات فالضرورة تكون الامر المجزوم به باقيا مع التردد في الخصوصيات ومع تبدل الاعتقادات
مشتركا بين الكل فالمقدم اي عدم كونه مشتركا مثله فالوجود مشترك وهو المط فان قيل ان اريد بالجزم بخصوص
ذات ما بعينها فهو ظاهر البطلان وان اريد بالجزم بمعنى آخر فهو تم اجيب بتحصيل الدليل وهو انا اذا جزمنا
بوجود ممكن وجزمنا مع ذلك بان علته جوهر مثلا فلا شك انا نجزم بان العلة موجودة وبانها خصوصية
الجوهر فاذا فهمنا زوال الاعتقاد بخصوصية الجوهر باعتقاد ان العلة خصوصية العرض وجدنا الاعتقاد
بان العلة موجودة باقيا بحاله لم يتغير ولم يتبدل باعتقاد آخر اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لما تصور
ذلك قطعا فان قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم
بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره قلنا اولا ان هذا لا يضرنا فان الوجود لو كان موجودا
لكان له وجود مشترك بينه وبين غيره لا محالة ولهذا قال المحققون وجوده كما ستعرفه وثانيا ان التردد انما

بقع فيما هو من الموجودات لانا نجزم بان علة الموجود يجب ان تكون موجودة ومفهوم الوجود ليس من الموجودات
بل هو من المعقولات الذهنية كما سنحققه فان قلت التردد لا يجوز العقل وهو لا يستلزم المطابقة للواقع وكون
الوجود من المعقولات الثانية فهو غير موجود في الخارج ليس بيّنا بحيث لا يمكن للعقل ان يشك فيه وايضا الكلام
في الوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى قلنا التردد انما وقع في خصوصية
شيء يجزم بوجوده في الخارج لما اشرنا اليه من الجزم بان علة الموجود موجودة فيستلزم المطابقة للواقع من حيث
الوجود في الخارج بمعنى انا نعلم انه ليس بموجود في الخارج لا يجوز ان يتطرق له التردد في شيء نعلم وجوب كونه
موجودا في الخارج فليتفطن وقد يجاب ايضا بانه ان اراد انه يلزم ان يكون الوجود مشتركا في الواقع بين تلك
الخصوصيات وبين الوجود فذلك غير لازم الا اذا كان الوجود موجودا في الواقع وهو ممنوع وان اراد انه يلزم كون
الوجود قابلا للاشتراك بين نفسه وغيره فالجواب بتغاير الاعتبارين كما في سائر المفهومات العامة ومن جملة
الاعتراض على هذا الدليل النقض بالماهية وبالتشخص اذ يجزم بان هذه العلة لها ماهية ولها تشخص ونتردد
في خصوصياتها فيلزم كونهما مشتركين بين الماهيات والتشخصات والجواب التزام الاشتراك بينهما ايضا فلصاحب
المواقف والتحقيق انه ان اراد بمجرد الاشتراك الوجود بين الماهيات معنى لا تماثل الوجودات في الحقيقة فالماهية
والتشخص ايضا كذلك وان اراد بها التماثل فالنقض بهما وارد وايضا فيه بانه يلزم احد التماثل بهذا الدليل ولا يثبت
الا ادلة فهذا التحقيق مما جعلكم [illegible] وتقرير الدليل الثاني ان مفهوم نقيض الوجود وهو العدم واحد بالضرورة
فلو لم يكن الوجود ايضا معنى واحدا لزم بطلان الحصر بين الوجود والعدم لانه اذا كان الوجود مشتركا لفظيا كان
قولنا هذا الشيء اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيء اما انسان مثلا واما معدوم وهذا
الحصر الاخير باطل فكذا الحصر الاول بخلاف ما اذا كان العدم ايضا مشتركا لفظيا فانه يصير قولنا هذا الشيء
اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيء اما انسان واما ليس بانسان لان الحكم بكونه رفعا للا
لانه رفع للوجود المقابل وهو الانسان في هذا الفرض وظاهر تحقق الحصر في قولنا هذا الشيء اما انسان واما ليس
بانسان قيل عليه انه لا مدخل في هذا الدليل من اتحاد مفهوم العدم لكن بطلان الحصر بين الوجود والعدم باطل
فيكون الوجود مشتركا لفظيا باطلا فالوجود مشترك لمعنى وهو المطلوب ثم ان شارح المقاصد قرر هذا الدليل بانه
لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد
المعاني او معدوم كان عند العقل يجوز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى اخر ثم قال وهذا لا يتوقف على اتحاد
مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر بعنوان انه اذا
كان حين تعدد الوجود بطلان الحصر باعتبار جواز اتصافه بوجود اخر فحين تعدد العدم ايضا يجوز اتصافه بعدم
اخر فيصير البطلان اظهر اقول وفيه بحث لان جواز اتصافه بوجود اخر انما يكون بان لا يتصف بهذا الوجود
المعين وهو اتصافه برفع هذا الوجود المعين الذي هو العدم المعين فجواز اتصافه بعدم اخر لو كان مع الاتصاف
بهذا العدم المعين فكيف يمكن ان يقدح في الحصر بين هذا العدم المعين وبين الوجود المعين الذي هو رفعه ولو
كان مع عدم الاتصاف بهذا العدم المعين فيكون متصفا بهذا الوجود المعين فكيف يمكن ان يكون متصفا
بوجود اخر ولو سلم فكيف يكون اتصافه بوجود اخر قادحا في الحصر بين هذا الوجود المعين وبين رفعه وظهر ايضا

مما ذكرنا

مما ذكرنا بطلان ما توهمه الشارح القوشجي من انه يجزم العقل بالانحصار بين الوجود الخاص وعدمه على تقدير تعقد
مفهوم العدم ايضا انما هو بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم
غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا زيد ليس موجودا
بوجوده الخاص لكان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر او عدم بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده
الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس
موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص
الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية انتهى وذلك لان الشيء من حيث اتصافه بوجود غيره لو لم يتصف بوجود نفسه
فقد اتصف بعدم نفسه لعدم الواسطة بينهما اي وجود نفسه وعدمه فلم يخل الموضوع عن وجود نفسه وعدمه المتقابلين ولو اتصف
بوجود نفسه مع اتصافه بوجود غيره لم يكن اتصافه بوجود غيره واسطة وعن اتصافه بعدم غيره لو لم يتصف بعدم نفسه
فقد اتصف بوجود نفسه المقابل له فلم يخل عن المتقابلين ولو اتصف بعدم نفسه مع اتصافه بعدم غيره لم يكن اتصافه
بعدم غيره واسطة فثبت انه لو لم تلاحظ تلك المقدمة الاجنبية او لم تعلم لم يكن الموضوع خاليا عن وجود نفسه وعدمه
المتقابلين وذلك هو معنى الحصر العقلي وايضا لا معنى لقوله صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب
انه معدوم بعدمه الخاص اذ لا معنى لعدمه الخاص الا سلب وجوده الخاص فكيف يمكن ان يصدق سلب وجوده الخاص
ويكذب عدمه الخاص وحمل عدمه الخاص على سلب جميع الوجودات مع فرض تعدد كل من مفهومي الوجود والعدم
مما نقل عنه وصحبه كلامه المحقق الدواني مما لا يمكن ان ينتصب له المبتدي ويسكنه ثم قال شارح المقاصد فلما ثبت
عدم ذكر القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم
دليلا رابعا فيه ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن الوجود مفهوما واحدا لكان ما تقتضيه من رفع عدد منها
عن الوجود بمعنى اخر واللازم باطل قطعا اقول هذا عجيب فانه لا فرق بين ما ذكره القوم وما جعله دليلا رابعا
سوى ان الثاني في احدهما بطلان التناقض بين الوجود والعدم وفي الاخر بطلان الحصر العقلي بينهما وما نعلم
فرقا بينهما فلاي سبب احتاج احدهما الى اعتبار وحدة مفهوم العدم دون الاخر ثم ان الشارح القوشجي قرر
الدليل الرابع بان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل
من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين اقول معناه انه لا يمكن ان يكون احد
طرفي التناقض مفهوما واحدا والطرف الاخر مفهومات متعددة كل منها نقيض للطرف الاول وذلك لانه يلزم
ان لا يكون شيء منها نقيضا للطرف الاول لامكان خلو الموضوع عنهما بان يكون واحد الاخر من تلك المفهومات
المتعددة فهذا التقرير يرجع الى تقرير شارح المقاصد فيرد عليه ايضا ما اوردنا عليه فانه كما لا يمكن تحقق
التناقض بين اكثر من مفهومين لا يمكن تحقق الحصر العقلي ايضا بين اكثر من مفهومين فلا فرق بينهما في اعتبار وحدة
العدم وعدمه فان قيل عليه الوجود نقيض للعدم وهو ظاهر وعدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه والنقيض
العدم هو الوجود لان تصور عدم العدم موقوف على العدم بخلاف تصور الوجود فيتحقق للعدم نقيضان الوجود
وعدم العدم فبطل ان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين بل باطل العدم يتعدد باعتبار ان احدهما بمعنى سلب
الوجود فيكون في قوة السالبة وثانيهما بمعنى ثبوت سلب الوجود فيكون في قوة الموجبة السالبة المحمول

الاول نقيضه الوجود لانه في قوة الموجبة لا عدم العدم لانه في قوة السالبة السالبة المحمول وليس بين السالبتين
تناقض وبالاعتبار الثاني نقيضه عدم العدم الذي في قوة السالبة المحمول وهي تتناقض مع الموجبة هذا فان قيل
لا نسلم ان مفهوم السلب في احد السلبين كل شيء مفهوم غاية السلب غير قلنا الامتياز بين سلب وسلب من حيث هو سلب
بالضرورة وانما التعدد بين السلوب بالاضافة الى ما هي سلوب لها كالعدد لو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة
الى ما هو سلب له لم يكن تقسيمنا للمجوز العقل خلو الواقع عنها بخصوص خصوصية سلبية اخرى سواء كان السلب مضافا
الى الوجود او الى غير الوجود والحق ان وحدة مفهوم السلب من حيث هو سلب من اجل الضروريات التي لا تحتاج
الى تنبيه اصلا ولا يصح قياسه بالوجود فلا يرد ان من لا يسلم الاشتراك في الوجود لا يسلم الاشتراك في
مطلق السلب المشترك بين السلوب عنده هو لفظ السلب كما في الوجود وتقرير الدليل الثالث انا نقسم الوجود
الى الوجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ووجود العرض ووجود كل من
الجوهر والعرض الى وجودات اجناسه ووجود كل جنس الى وجودات انواعه ووجود كل نوع الى وجودات افراده
يجب ان يكون الوجود مشتركا بين جميع اقسامه ضرورة وجوب اشتراك مورد القسمة بين الاقسام لان التقسيم
عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم فالقسم عبارة عن مجموع مورد
القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة وحيث اعتبرنا في جميع هذه التقسيمات تقسيم الوجود الى الوجود
فلا يرد انا لا نتم من قبول الوجود القسمة بين الواجب والممكن كونه مشتركا بين جميع الموجودات اذ يصدق قولنا
العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الموجودات الممكنة لكون البعض غير عالم بالعرض
وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر وتقسيمه مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا
الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان ومن لم يعتبر ما صرحنا به فانه لا يتحقق مراده
من قولنا الوجود اما واجب او ممكن ان الموجود اما موجود واجب او موجود ممكن وهكذا او كان المراد في امثاله
فان معنى قولنا العالم اما واجب او ممكن هو ان العالم اما عالم واجب او عالم ممكن فلما لم يصح تقسيم العالم
الممكن الى العالم الجوهر والعالم العرض وهكذا لم يلزم اشتراك العالم بين جميع الممكنات وكذا معنى قولنا الحيوان اما
ابيض او غير ابيض هو الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان غير ابيض وكذا معنى قولنا الابيض اما حيوان او غير حيوان
هو الابيض اما ابيض حيوان او ابيض غير حيوان فلا يلزم اشتراك الحيوان بين جميع افراد الابيض ولا اشتراك الابيض
بين جميع افراد الحيوان ويلزم اشتراك الوجود بين جميع الموجودات ثم انه اعترض على الادلة الثلثة اما على
الاول فبان الامر المقطوع به الباقي هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة فقط واما على الثاني فبان معنى
قولنا زيد اما موجود واما معدوم انه اما موجود باحد الوجودات المتخالفة او ليس بموجود اصلا واما على
الثالث فبان تقسيم الوجود بناء على التسمية بلفظ الوجود واجيب عن جميع ذلك بما هو بمثابة لفظ الوجود
ويقول لمثل المعاني المتخالفة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحمل العقلي
وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها هذا واعلم ان الحق كما صرح به كثير من المحققين ان الغلط في هذه
المسئلة اعني اشتراك الوجود معنى بين جميع الموجودات بديهي جدا وهذه الوجوه تنبيهات عليه فانه يعني البديهي
يجوز ان يحتاج الى تنبيه سيما بالنسبة الى بعض الاذهان ونقل في المواقف عن بعض الفضلاء ان هذه القضية
اي كون الوجود مشتركا معنى ضروري اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود من الشركة في الكون

في الاعيان انما الفرق بين الموجود والمعدوم ولا يمنعه الا المعاند ومن زعم انه غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا يحكم عليه بانه غير مشترك للزمه البرهان في كل وجود وجود انه غير مشترك واذا لم يمكن الدعوى عامة لم يمكن اثباتها بدليل عام ثم اجاب عن هذا بانا نأخذ سالبة لا موجبة معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجود مشترك بينها فان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع وقال شارح المواقف يمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات **المسألة الثالثة** في ان هذا الوجود العام البديهي الذي قد ثبت بداهته واشتراكه معنى في المسألتين السابقتين زائد على الماهية في جميع الموجودات سواء كان واجبا او ممكنا والمخالف في هذه المسألة ايضا هو ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري واتباعهما القائلون بان وجود كل ماهية عبارة عن نفس حقيقتها وهذا النص من الاشتراك اللفظي لاحتمال الاشتراك ان يكون الوجود في كل ماهية امرا زائدا على الماهية مقتضيا لها لا نفسها واما الحكماء فهم وان قالوا بعينية الوجود في الواجب الا انهم لم يريدوا هذا المفهوم المشترك بل ارادوا معنى آخر كما ستعرفه انشاء الله تعالى واستدل الجمهور على زيادة الوجود في الجميع بوجوه كثيرة اشار المصنف الى اضعفها الى احسنها فقوله مغاير للماهية تصريح بالدعوى على سبيل التفريع على المسألة السابقة اي لما عرفت كون الوجود معنى مشتركا بين الموجودات فهو مغاير لماهياتها بمعنى انه ليس نفس شيء منها ولا جزء لها فان المغايرة وان كانت شاملة للجزئية ايضا الا ان المراد ههنا الخصوص قطعا وما قيل هذه الفاء للتعقيب لا للتفريع فان تفسير المدعي بزيادة الوجود المشترك فيه لا يدفع مذهب الاشعري وهو عينية الوجودات الخاصة ليس بشيء لان المشهور ان الاشعري لا يقول بمعنى للوجود الا الماهية المخصوصة فمدلول لفظ الوجود في كل ماهية خصوصيته بل هو الاسم الموضوع لتلك الماهية بخصوصها كالانسان والفرس فالتعبير عنه بوجود خاص فان الخاص انما يكون بازاء العام وهو قائل به فمذهب الاشعري مركب من جزئين احدهما ان الوجود ليس له معنى مشترك بل هو في كل ماهية نفس تلك لا امر زائد عليها فاذا نفى المسألة السابقة بطل الجزء الاول وبقي احتمال ان يكون الوجود مع كونه مشتركا عين الماهيات جميعا فقصد ابطاله ايضا في هذه المسألة ليبطل مذهبه بكلا جزئيه وقوله والا لاتحدت الماهيات او لم ينحصر اجزاؤها اشارة الى اول الدلائل وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهيات بالمعنى المذكور لكان اما عينها او جزءها وكلاهما باطلان اما الاول فلانه لو كان الوجود عين الماهيات لاتحدت الماهيات لعدم تحقق مغايرة ذاتية بين ماهية وماهية اخرى ضرورة كونهما عين الوجود الذي هو معنى واحد والتالي باطل بالضرورة وما قيل عليه بانه ذهب جماعة من الصوفية الى انه ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيها اصلا بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات الامكان ولها تقيدات بامور اعتبارية بحسبها تتراءى موجودات متمايزة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي فما لم يقم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره من عدم اتحاد الماهيات ولا يتم اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن اصلا فمدفوع بما افاده المحقق الشريف بان هذا خروج عن طور العقل فانا لبديهتنا نشاهد تعدد الموجودات تعددا حقيقيا وانها ذوات وحقائق متخالفة والمتجردون عن الاشباح والذاهبون الى تلك المقالة يدعون استنادها الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل ودلائل النظر

بل هو معزول هناك كالحس في ادراك المعقولات واما المتهدون ببديهيات العقل والقائلون بان ما شهد له
فمقبول وما شهد عليه فمردود وانه لا طور وراءه فيزعمون ان تلك المكاشفات والمشاهدات على تقدير
صحتها ما اوله بما يوافق العقل ثم بشهادته عليه عندهم مستغنى عن اقامة البرهان على بطلان امثال ذلك
وبعد من تجويزها مكابرة لا يلتفت اليها واما الثاني فلان الوجود لو كان جزء الماهيات لكان لها اجزاء اخر
بالضرورة موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم فيلزم كون الوجود جزءا لتلك الاجزاء ايضا وهكذا
فيلزم ان لا ينحصر اجزاء الماهية بل تكون غير متناهية وهو محال اما اذا فرض كون الوجود جزءا خارجيا للماهية
مع كون هذا الفرض محالا لانا سنبين انه من المعقولات الثانية فللزوم التسلسل ضرورة كون تلك الاجزاء مترتبة
في الوجود واما اذا فرض كونه جزءا عقليا وحينئذ يكون جنسا او يكون هناك جنس فهناك فصل موجود
هو جزء له ايضا وهكذا الى غير النهاية فللزوم امتناع تعقل شيء من الماهيات بالكنه وهو باطل لانا نعقل بالضرورة
كثيرا من الماهيات بالكنه بمعنى حضور جميع ذاتياتها الاولية والثانوية وانكار ذلك مكابرة صريحة على انها
كونها معلومة المبادي الغائية ومرتبة فيها مع كونها مترتبة وهو تسلسل محال هذا اذا قلنا بعدم تحقق الاجزاء
العقلية متمايزة في الخارج كما هو المشهور لان الاجزاء العقلية لكونها متحدة في الوجود لا تقدم لها على الكل
في الخارج واما على راي بعض المدققين انها تتقدم على الكل بحسب الخارج بناء على مذهبه من ان التقدم راجع الى
الاحتياج في الوجود فح يكون تلك الاجزاء مترتبة في الخارج فيلزم التسلسل وايضا على التقديرين لا بد من الانتهاء
الى البسيط فان الكثرة مطلقا لا بد من اشتمالها على واحد غير كثير هو مبدؤها فينتهي سلسلة التركيب اليه لا محالة فان
قيل على تقدير كون الاجزاء عقلية لا يلزم الانتهاء الى البسيط لان معنى التركيب العقلي ان العقل ان يحلله الى
امور هي تلك الاجزاء العقلية فتلك الاجزاء متحققة اجزاء تحليلية لا يحتاج الماهية الى تفصيلها لا في الخارج
وهو ظاهر ولا في الذهن لامكان وجودها فيه بدون تلك التفاصيل ثم يحتاج اليها في العلم التفصيلي من الاول
لا في الوجود الذهني نعم ولا محذور في كون التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام المقادير قلنا
يجب كون الاجزاء العقلية مطلقا متمايزة في حد ذاتها ضرورة كونها مختصة بما به الاشتراك وما به الامتياز
وهاتان صفتان ثابتتان لها في نفس الامر لا بمجرد فعل العقل ومعنى كونها تحليلية انه لا يجب كونها متمايزة
في الوجود الخارجي بل هي مخلوطة بحسب نحوي الوجود وليس معناه ان كونها اجزاء انما هو بفعل العقل و
تحليله بل هي اجزاء في نفس الامر متمايزة فيها بخلاف اجزاء المقادير فان كونها اجزاء انما هو بتحليل العقل و
فعله ولا يلزم من ذلك كونها غير مطابقة لما في نفس الامر لان لها منشأ انتزاع في نفس الامر هو كون المقسوم
مقدارا قابلا للتحليل بخلاف فرض التحليل في مثل النقطة ولا يحتاج مجرد ذلك كونها متمايزة متكثرة في نفس
الامر واما الاجزاء العقلية فيجب كونها متمايزة متكثرة في نفس الامر لما عرفت فاذا كانت متكثرة بالفعل في نفس الامر
يجب ان تنحصر اشتمالها على الواحد لا يقال لا نسلم وجوب اشتمال كل كثرة على الواحد الحقيقي فان الذي الضروري هو ان الكثرة لا بد
فيها من واحد ما لكن لا من واحد حقيقي والواحد العددي يجوز اشتماله على الاحاد لا نقول مثلا الكثرة من الانسان
لا بد لها من الاشتمال على انسان واحد وظاهر انه مركب من اجزاء لا ينفع في كونه مبدأ لتلك الكثرة لانا نقول
كل كثرة لا بد ان تنتهي الى واحد لا يكون مركبا من افراده من جنس افراد تلك الكثرة سواء كان واحدا حقيقيا او مركبا
لكن لا من افراد من جنس تلك الكثرة فاجزاء الماهية يجب ان ينتهي الى ما هو واحد الماهية من حيث هو جزء الماهية

ولا يكون

ولا يكون مشتملا على ما هو جزء الماهية هذا ما يرد على هذا الدليل لنا انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات
ولا جزء لجميعها ولا يلزم من ذلك كونه زائدا على الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض وعينا او جزء في البعض بلا
يتم شيء مما ذكرتم اما عدم لزوم اتحاد جميع الماهيات فظاهر واما عدم لزوم تركبها من اجزاء غير متناهية فلجواز ان لا تنتهي
الى اجزاء وجودها ذاتية لها على ان ما قيل الخلاف في الوجود في العرضية والعينية والدخول غير منصوص لانه مفهوم
واحد فلا يمكن اختلافه مقتضاه قلنا لا نقول ان الوجود يقتضي ذلك بل المقتضي لذلك هو الماهيات ولو سلم
ان المقتضي هو الوجود فلا نسلم وجوب الاستواء في مقتضاه وانما يلزم لو كان متواطيا وهو ممنوع والتشكيك لا ينافي
مطلوبكم وهو ادعاء الكلية لان اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع ولا يلزم منه ان يكون ذاتيا في البعض
ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع والحق ان الدعوى بديهية وهذه الوجوه تنبيهات عليها فلا يضر عدم
تماميتها كما صرح به شارح المقاصد وغيره من المحققين هذا قوله ولانفكاكهما تعقلا اشارة الى الدليل
الثاني وتقريره ان تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهيات اي نتعقل الماهية ولا نتعقل الوجود ذهنيا كان او خارجيا
فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزئها والا لامتنع انفكاك تعقله عن تعقلها فان قيل تعقل الماهية كيف ينفك
عن تعقل وجودها الذهني وتعقلها عبارة عن وجودها في الذهن بالاعتبار اجيب بان تعقلها وان كان عبارة
عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل بالاعتبار
وان كان عينه بالذات في بعض الصور فان قيل لا نسلم انا نتعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها فانه كلما نتعقل الماهية
في الذهن نتعقل وجودها فيه اجيب بانه لو كان تعقل الماهية مستلزما لتعقل وجودها لاستحال الشك في ان الماهية
موجودة عند تعقلها في الذهن اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمفهوم عند تعقله في الذهن والتالي كاذب
فانا نتعقل ماهية المثلث مثلا ونشك في وجودها الخارجي والذهني فان قيل محصل هذا الوجه انا نصدق
الماهية ولا نصدق بوجودها فالماهية معلومة اي تصورا والوجود ليس بمعلوم اي تصديقا فلا يتحد الوسط
لان التعقل اعم من التصديق قلنا لا اعتماد على الكلام على ما ذكرت بل المعنى انا نتصور الماهية ولا نتصور وجودها
او انا نصدق بثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى انها هي هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني او الذهني لها كما
صرح به شارح المقاصد لا يقال حاصل هذا الدليل انا نتعقل الماهية مع الغفلة عن كل من الوجود الخارجي والذهني
وهو لا يدل على زيادة الوجود المطلق فانه يمكن زيادة كل من الفردين مع عينية المطلق بمعنى مغايرة مفهوم مع
مفهوم الماهية ظاهر بحيث لا يحتاج الى تنبيه لانه بل يحتاج الى التنبيه انما هو زيادة حصته لا من حيث انهما
ابعد من حيث خصوصهما وما يظن كونهما افرادا لها انما هي حصص فليتنبه ثم انه يرد على هذا الدليل ايضا انه لا
يثبت الكلية فان الماهيات التي لا نتصورها لا نعلم تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود هذا وقوله وتحقق الامكان
اشارة الى الدليل الثالث وتقريره ان الامكان ثابت للماهية ضرورة ان بعض الماهيات محتاج الى الغير في الوجود
وذلك ان حاجة الشيء الى الغير في الوجود انما يتحقق اذا جاز عدمه لذاته ضرورة ان ما امتنع عدمه لذاته لا يصح
يحتاج الى الغير في الوجود وهذا المعنى اعني جواز الوجود والعدم كليهما نظرا الى ذات الشيء هو معنى الامكان
فلو كان الوجود عين الماهية او جزئها لم يمكن عدمها نظرا الى ذاتها ضرورة امتناع سلب الشيء عن نفسه وكذا
سلب جزئه عنه فلم يمكن ان يثبت لها الامكان والمشهور في تقرير هذا الدليل هو ان الامكان عبارة عن نسبة
نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية او جزئها لم يتصور نسبته هناك فضلا عن النسا

القول الثاني تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهية

الوجه الرابع ان الامكان ثابت للماهية

اذا لم

اذ النسبة انما يتحقق بين المتغايرين ولو سلم فنسبة الشئ الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وكذا لو كان الوجود
جزءا لها او عارضا لها عرضا لازما لا يمكن الانفكاك عنه فلا يجرى المناقشة بل الاولوية الذاتية تطول المسافة وتصعب
الا ان يراد المساواة في اصل الجواز فيعود الى ما ذكرنا هذا غاية ما يقال من يزعم ان الوجود نفس الماهية يقول ان عقلت
الماهية لذاتها ان يكون تلك الماهية في الخارج وهو الواجب تعالى وبعضها كالانسان مثلا يحتاج في كونه انسانا في
الخارج الى الغير لانه يتحقق امر زائد على ذاته وذلك هو الممكن وليس هناك امر يكون نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء
وان سلم فالتغاير الاعتباري كاف فيه كما في ادراك الانسان نفسه فلا يلزم من تحقق الامكان تحقق وجود مغاير
للماهية في المفهوم كما ادعينا اجيب بان كون الماهية تلك الماهية في الخارج مفهوم مغاير لمفهوم الماهية قطعا فهذا المفهوم
هو المسمى بالوجود لا انه كون الماهية الا انه يرد عليه قيد وهو قوله تلك الماهية ح نقول اذا لم يقتض الماهية لذاتها
الاتصاف بذلك المفهوم ولا عدم الاتصاف به كان هناك مفهوم وراء الماهية نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء
فقد تحقق الامكان بمعنى تساوي النسبة ثم لا استدلال بكون الامكان نسبة يقتضي الطرفين حتى يكون التغاير
الاعتباري كافيا والامكان يخصص الاستدلال بالامكان فلو الجريان في الوجوب بعينه بل الاستدلال بما
ذكرناه من ان نسبة الشئ الى نفسه وجزئه لا يكون كنسبته الى سلبهما ضرورة وقوله وفائدة الحمل والحاجة الى
الاستدلال اشارة الى الدليل الرابع وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين الماهية فلا يكون لحمل الوجود
عليها في قولنا السواد موجود فائدة اذ يكون بمنزلة قولنا السواد سواد لكن فائدة الحمل ثابتة بالضرورة فيكون
الوجود عين الماهية منتفيا وهو المطلوب واما جزؤها فلم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال لان ذاتي الشئ بين الثبوت
له عند تعقله بالكنه ولا شك في كون بعض الماهيات متعقلة بالكنه تفصيلا لا اجمالا لكنا كثيرا ما نحتاج في حمل الوجود
على الماهية المتعقلة بالكنه الى الاستدلال فلم يكن الوجود جزءا لها ايضا وهو المطلوب ويرد على هذا الدليل ايضا انه لا
يثبت الكلية وقوله واستثناء التناقض وتركب الواجب اشارة الى الدليل الخامس وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا
لكان اما نفس الماهية فيلزم التناقض اي الحكم باجتماع النقيضين سواء كان الحكم صادقا او كاذبا عند سلب الوجود
عنها لان قولنا الماهية ليست بموجودة يكون ح بمنزلة قولنا الماهية ليست بماهية ومعناه ان شيئا ما يقال له السواد
مثلا ارتفع عنه السواد والمراد بالتناقض المصطلح اي اجتماع النقيضين كان لنا قضيتين صادقتين في نفس الامر وهي
قولنا السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود
ليس بموجود كان متناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر فيلزم اجتماع النقيضين لكنا نعلم ان قولنا السواد
ليس بموجود ليس متناقضا لشئ من القضيتين واما جزؤها فهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب الواجب
كالممكن لكنه ليس بمركب بالضرورة وهو معنى التركيب قوله وتركب الواجب عطف على التناقض في جانب الدليل
لا شك في صدقه هو قولنا السواد سواد ما دام موجودا الا ان السواد المعدوم ليس بسواد لا نفرق من ان تقيد
الموجبة يستدعي وجود الموضوع فعلى تقدير ان يكون الوجود عين الماهية يكون الصادق هو قولنا السواد سواد
ما دام سوادا ولا منافاة بين قولنا السواد ليس بسواد وبين ما ينافيه هو قولنا السواد ليس بسواد ما دام سوادا وقد
تم ولا يلزم من جواز سلب الوجود عن الماهية ادعوى في الماهية المعدومة لا في ماهية السواد الموجود فالسواد المعدوم
كما انه ليس بموجود ليس بسواد والسواد الموجود كما هو سواد هو موجود اجيب بان هذا الفرق انما يتاتى على تقدير مغايرة
الوجود للماهية لا على تقدير العينية اذ على تقدير العينية لا فرق بين المقيد بالوجود وهو السواد وبين المطلق

فان الفرق اعتراف بمغايرة الوجود للماهية فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو
سواد هذا وقريب من ذلك ما قيل ان معنى قولنا الماهية ليست بعينها في الخارج ان الماهية المعقولة ليس من افرادها
ما له ذات خارجية ولا انا فرضنا ذلك واحيطت فتلك الذات الخارجية تشتمل على معنى الكون في الخارج فقد
اعتبر فيه مفهوما وراء الماهية وحاصله ان الماهية ليست موجودة في الخارج فلو كان الوجود الخارجي عين الماهية
لكان المفهوم من سلب الوجود عنها سلبها عن نفسها بالمعنى المتبادر عن سلب الشئ عن نفسه وهذا انما فرض لا
او يتأتى وما قيل من ان سلب الشئ عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون موجودا فيه فلا يكون هو هو فيه
فذلك باطل لان مآله في الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج عينه لم يحصل اصلا هذا وهذا
الدليل ايضا لا يفيد الكلية لا يقال يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلاثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شئ بشئ وحمله
عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان نقول الامكان هو ان لا يقتضي الماهية لا
بالوجود اشتقاقا ولا العدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم والنسبة بين الشئ ونفسه
اشتقاقا متصور بل قد يصير محل الشك للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء وكذا تساوي
نسبة الشئ الى عينه ونسبته الى سلبه فالمحل مجاز في الاشتقاقية واما عن الثاني فبان نمنع قوله كان السواد
موجودا بمنزلة قولنا السواد سواد او الوجود موجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو
وجود واما عن الثالث فبان نمنع قوله كان السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والوجود ليس
بموجود بل بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد والوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا لانا نقول ظاهر
ان النزاع ليس في مفهوم الوجود المصدر الذي هو مبدأ الاشتقاق للفظ الموجود بحسب اللغة اذ لا يمكن ان
يذهب الوهم الى كون هذا المعنى عين الماهيات وكذا مفهوم الموجود بحسب اللغة اعني مفهوم هذا المشتق الذي
هو مفهوم ما ثبت له الوجود مصدر وكونهما زائدين بل الخلاف في النزاع انما هو في انا اذا اطلقنا على زيد مثلا لفظ
الانسان واطلقنا عليه ايضا لفظ الموجود فهل المفهوم من اطلاق لفظ الموجود عليه بحسب العرف هو عين المفهوم
من اطلاق لفظ الانسان عليه فيكون هذان اللفظان حين اطلقنا على زيد كالمترادفين ام لا بل امر زائد عليه فيكونان
كالمتباينين عند القائلين بالزيادة يكون مصداق حمل لفظ الموجود على زيد هو قيام ذلك الامر الزائد فعلية
وذلك الامر الزائد هو المراد بالوجود بخلاف حمل لفظ الانسان على زيد فان مناطه انما هو كون المفهوم من
لفظ الانسان تمام حقيقة زيد وعند القائلين بالعينية يكون حمل الموجود على زيد من قبيل حمل الانسان عليه بلا
تفاوت ويطلق هو لفظ الوجود ايضا على ما يطلق عليه لفظ الموجود فيتحد المفهوم من لفظ الموجود ومن لفظ الوجود
ومن لفظ الانسان مثلا بها واحد بخلاف القائلين بالزيادة فان لكل واحد منها عندكم مفهوما على حدة فيناسب حمل
المواطاة وحمل الاشتقاق بالنسبة الى الوجود بالمعنى العرفي عند القائلين بالعينية واحد اذ المحقق في الظهور
للنا فلا تنفع الاجوبة الثلاثة وقد يجاب ايضا بان مرادهم من الوجود الموجود على طريقة المتأخرين المشهورة فقد
الحمل قد يكون بانضمام الموضوع بمبدأ المحمول وقد يكون لخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر
زائد بمعنى ان خصوصية الذات منشأ لصحة سلب الحمل مثال الاول حمل الذهب فضيات ومثال الثاني حمل الذاتيات وحمل
الموجود على الممكنات من قبيل الاول وحمله على الواجب من قبيل الثاني فالنزاع في كون الوجود عينا او زائدا يرجع
الى كون حمل الموجود من قبيل الثاني او الاول ومعنى انا اذا حملنا الموجود على السواد مثلا او حملنا الانسان

على زيد في كون خصوصية ذات الموضوع كافية في صدق الحمل كان حمل الوجود عليه واجبا وحمل نقيضه عليه ممتنعا
فلم يتحقق الامكان الذاتي وكذا حمل الوجود عليه يكون ضروريا فلا يكون مفيدا وكذا كان قولنا السواد موجود
بمنزلة السواد سواد ولما فرغ المصنف من ذكر الادلة على زيادة الوجود اراد الاشارة الى الجواب عن شبه القائلين
بعينية الوجود فلنذكر اولا ادلتهم مع ما يجاب به عنها قال الشارح للقائلين الخ القائلون بكون الوجود نفس
الماهية وجوه منها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف
وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في انفسهما لان ما لا ثبوت له في نفسه يكون عدما ولا يجعل ... فهذا ينقل الى الوجود
والماهية ممتنع اما من جانب الماهية فلانها لو تقدمت على الوجود فتقدمها اما بهذا الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه
ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا
عارض يقتضي سابقية وجود للمعروض واما من جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشيء اي وجوده زائد عليه
تسلسلت الوجودات باعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على
الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهي بهذا الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وهو جمع بين معنى
الوجود والعدم وهو تناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات فان كان ذلك الوجود
هو الوجود الاول لزم الدور وان كان غيره لزم التسلسل وقيل هذا التسلسل مع امتناعه يستلزم المدعى وهو كون الوجود
نفس الماهية لان قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودها قبل جميع العوارض والا لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لا
لانه على تقدير التسلسل يتحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر ... ومنها بواسطة وجود آخر عارض لان
معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر والاول يمكن دفعه بان جميع
الغير المتناهية الملحوظة اجمالا لا جميع يتحقق على فرض تحقق التسلسل ولا يمكن ان يكون وراءه وجود آخر اذ لا يمكن ان يكون
وراء غير المتناهي شيء الثالث انه يوجد الشيء لو كان زائدا عليه لما كان الوجود موجودا لامتناع التسلسل بل معدوما
وحينئذ امتناع اتصاف الشيء بنقيضه يكون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتا لغيره الرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة
امتناع اتصاف الشيء بنقيضه ان يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فينقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير
ان وجود كل شيء زائد عليه ثم قال والتحقيق يقتضي رد الوجوه الاربعة الى وجهين يحصل في الترديد بين الوجود و
في جانبي المعروض والعارض تقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض واما موجودة
فيدور او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيمتنع اتصاف الشيء بنقيضه ثبوت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه
واما موجود فيزيد وجوده عليه فيتسلسل الوجودات ثم قال والجواب بما اجاب الاصحاب به زيادة الوجود على الماهية فبما
بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كل منهما الاخر ويعتبر الوجود معنى اختصاص بالماهية لا بحسب الخارج بان يكون
الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم فيلزم المحالات واما تفصيلا فمن الاول بان قيامه بالماهية من حيث هي هي لا
بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل فان قيل لا تخلو الماهية من حيث هي
ما ان يكون الوجود او العدم نفسها او جزئها او خارجا عنها ... العروض كما في لازم الماهية ... انها
لا يكون موجودا ولا معدوما الا بالعرض ولا يتميز التناقض في الخارج الا لا وجود فيقتضي الوجود بلا ارتفاع نقيضا
ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم ... لا ينفك عن احدهما في الخارج ... عدم الانفكاك عن احدهما كاف في
لزوم الخ لانه ان قام به العدم تناقض او الوجود فدور او تسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية لم يرد في الخبر كما

البياض عن الجسم فيلزم تقدمهما عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ وجودهما من غير ملاحظة وجود
خارجي او ذهني ويكون لهما وجود ذهني بلا ملاحظة العقل نعني عدم الاعتبار لا اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودهما
الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود الذهني فجوابهم الاقتصار على
منع لزوم تقدم العروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية
الثاني انا نختار ان الوجود ليس بموجود ولا نم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده
عينه واما الرابع فنجيب والاولى انما يتجه عليه تحقيق القائل لما كان تحقق كل شيء بالوجود فالموجود يكون تحققه
بنفسه من غير احتياج الى وجود اخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتأخر فيما بين الاشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه
من غير اعتبار الى زمان اخر زمانات قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا معنى
وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل الشيء اما
من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد
الفاعل بوجود يقوم به عقلا او نقول ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه صدقا على ان
نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا اللاموجود والمعدوم مفهومه الاخر انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان
السواد ليس بذي سواد والامر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالماهية
ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل وكذا يجاب عن الاول بانه منقوض
بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامها بالجسم الاسود فيكون دائرا او يتسلسل او اجتماع المثلين او اللااسود
فتناقض وهو منتف لان قيامه بجسم سود به لا بالسواد مثله للبرهان البطلان ثابت على محل بضروريات العقل بانه اسود في نفسه
تناقض ولا كذلك حال الوجود مع الماهية لان الخصم يدعي ان تقدم العروض على العارض بالوجود ضروري فلا يتم قيام
الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا يصح حكم المنع والاستناد الى ان ما حققنا من انه ليس من الخارج كسواد الجسم هذا
ليس كذلك معنى آتان بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما سيجيء من نفي الواسطة انتهى قوله دعت الخ
عند قول المصنف الموجود يرد عليه الشبهة ما يتعلق بذلك مع ان لا يقتضي جميع ما ذكرنا فقوله وقيامه بالماهية من حيث
هي اشارة الى الجواب عن سؤال الخصم بجانب الماهية بان الوجود لو كان زائدا على الماهية قائما بها فقيامه بالماهية اما
يلزم كون الماهية موجودة قبل وجودها او بالماهية المعدومة بان لا يلزم ما هو فيلزم اجتماع النقيضين حاصل الجواب منع الحصر
لا نم ان قيام الوجود اما بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة بل قيامها بالماهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة
ولا من حيث هي معدومة وتقرير حاصل الخصم بان قيامه بها ان كان زمان وجودها فتحصيل الحاصل او زمان
عدمها فاجتماع النقيضين فلا يمكن منع الحصر الا بالزام الواسطة بل نختار ان القيام في زمان وجودها بهذا
الوجود لا بوجود اخر فلا يلزم تحصيل الحاصل وقوله فزيادته في التصور اشارة الى الاستدلال على جانب الخصم
على سبيل التفريع على الجواب عن الاستدلال الاول اي لما كان الوجود انما يقوم بالماهية من حيث هي لا من حيث
ولا من حيث هي معدومة وهذه الحيثية اعني العراء عن الوجود والعدم انما تحصل للماهية في العقل لا في الخارج حتى في
كونها في الخارج غير منفكة عن احدهما اصلا فزيادة الوجود على الماهية وعروضه لها انما يكون في التصور لا في الخارج
فلا يلزم من كون الوجود في الخارج وزيادته وجود حصلا التسلسل المحال بل الوجود ليس الا في الذهن وكونه في الذهن
وجود له زائد عليه لكن في الذهن ايضا وهكذا كلما اعتبر العقل ولا يلزم التسلسل المحال لانقطاعه بانقطاع الا

ولم يلتفت المشهور الى الجواب الذي شارح المقاصد من كون وجود الموجود في الخارج عين الوجود لكونه خلاف الواقع
لان هذا الفرع يدل على ان قيام الوجود بالمهية من حيث هي علة الكون مالبتة في التصور ولا في الخارج والحال ان المهية من
حيث هي موجودة في الخارج وان كانت هذه الحيثية ثابتة لها في العقل لا في الخارج فاذا كانت موجودة جاز ان يثبت لها
شيء في الخارج كما ان الجزئي الحقيقي لما كان موجودا في الخارج جاز ان يعرضه الاعراض الخارجية وان كانت الجزئية انما يثبت
له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل انما
بالجسم من حيث هو وهذه الحيثية انما يثبت له في العقل لانا نقول لو لنا المهية من حيث هي مركبة من موصوف هو المهية وهي
صفة هي الحيثية ثابتة لها في العقل وان الموجود في الخارج انما هو الموصوف فقط واما الموصوف مع الصفة فانما هو موجود
في العقل فقط فالمهية من حيث هي موجودة لا انها موجودة من حيث هي وفرق ما بينهما اذا عرفت ذلك فاذا ثبت للموصوف مع
الصفة التي لا توجد الا في العقل امر لا يمكن ان يكون ثبوت ذلك الامر له الا في العقل لان ما يثبت له حال الامر ليس الا في
وكذا الحال في الجزئي الحقيقي فان الاعراض الخارجية انما عرض لذات الجزئي الموجودة في الخارج لا لها مع وصف الجزئية
الثابتة لها في العقل ولو ثبت لها مع ذلك الوصف امر بالضرورة يكون ثبوته لها في العقل لا في الخارج والنقض
غير وارد لان الحيثية اذا اعتبرت بالقياس الى متقابلين يحيثي الوجود والعدم لا يجب كونها غير ثابتة الا في العقل فان
الجسم من حيث هو بالقياس الى السواد والبياض اعني لا من حيث هو اسود وابيض ليس بابيض واسود في الخارج لكنه يحوي
في الخارج من هذه الحيثية اعني لا من حيث هو اسود وابيض ضرورة كون الموضوع متقدما بالوجود على السواد والبياض
العارضين له فهذه الحيثية ثابتة في الخارج لا في العقل ثم قيل انه لم يثبت للمهية كون في الخارج كانت عارية عن الكون
فيكون معدومة فيه بل وان ثبت لها في الخارج كون ولا نسلم ان ثابت الشيء في الخارج غير ذلك الشيء في الخارج
فيكون ممتازا عنه فيه وليس عين المهية ولا جزءها ضرورة فيلزم في الخارج ولا يلزم من تمايزهما في الخارج انفراد
كل منهما بوجود لانه لا يلزم من زيادة المحمول على القابل في الخارج ان يكون المحمول موجودا بوجود مغاير لوجود القابل
بل قد يوجدان بوجود واحد كالوجود والمهية فان الوجود موجود بنفسه والمهية موجودة به واجاب بعض المحققين
بانا اذا قلنا زيد موجود في الخارج فقولنا في الخارج ان تعلق بزيد كان ظرفا للوجود وان تعلق بموجود كان ظرفا
لنفس الوجود ثم ان الموجود في الخارج بلا ارتياب فيما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد في مثالنا واما الذي يكون
الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا جزم بكونه موجودا من الموجودات بل هو محل الاشتباه فان زيد الموجود
في الخارج واما ان وجوده موجود في الخارج فليس مما لا اشتباه فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس شيء لا يستلزم وقوعه
ظرفا لوجود ذلك الشيء الا ترى ان فوق قد ثبت بين السماء والارض في الخارج قطعا وقد وقع الخارج هناك ظرفا لنفس
الاضافة وان فوق الاضافة ليس بموجود في الخارج ليس هناك اصلا كيف والسلوب والنسب التي لا وجود لها
في الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفا لها انفسها لا لوجودها فاذا تمهد هذا فنقول المهية اذا كانت في الخارج
لها في نفس الامر الكون في الخارج على ان الخارج ظرف لنفس الكون ولا يجوز ان يقال ثبت لها في الخارج الكون على ان
يكون الخارج ظرفا لثبوت الكون وذلك لان ثبوت الشيء للاخر في الخارج بمعنى اتصاف الاخر به في الخارج وان لم يقتض
وجود ذلك الشيء في الخارج يقول اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الاخر
في الخارج بل اعم فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون
ثابتا في الخارج للمهية لكانت قبل ثبوته لها ثابتة فيه فكان لها قبل قيام الكون بها في الخارج كون اخر فيه وهو باطل

فقوله ان لم يثبت للماهية كون في الخارج كانت معدومة فيه مع وجودها وان لم يثبت لها في الخارج كون ولكن يثبت لها
وجد نفسها الكون الخارجي فتكون موجودة فيه لما عرفت من ان الوجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا يلزم
من الثاني ان يكون ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون ظرفا لاتصافه بالوجود ليلزم كون
الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف وبه ظهر ان الوجود الخارجي لا يكون موجودا في الخارج والا لقام في الخارج بالماهية فكان
لها قبل قيامه بها وجود فيه وقد ما يقال من ان قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى
الصفة التي هي الوجود فان الامر فيها بالعكس ليس بشيء لان البديهة لا تفرق في ذلك بين صفة وصفة ثم يشهد بان قيام
صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف على وجوده فيجب ان لا يكون قيامها به قياما خارجيا على نحو قيام السواد
بالجسم لا ان يستثنى من تلك القاعدة البديهية وكذا ما يقال من ان الوجود موجود في الخارج بذاته لا بوجود زائد على
ذاته وان غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته وذلك لان الوجود هو التحقق وما هو عين التحقق لا يحتاج في كونه متحققا
الى تحقق آخر بل هو متحقق بذاته وما عدا التحقق يحتاج في كونه متحققا الى انضمام التحقق اليه ويمثل ذلك بالضوء فانه مضيء
بذاته لا بضوء زائد على ذاته في نفس الامر وما عداه مضيء بالضوء لا بذاته ليس بما يقول المحققون من ان الوجود لو كان
موجودا في الخارج لكان قائما بالماهية فيه فيلزم ان يكون لها قبل قيامه بها فيه وجود آخر فيه وما قيل عليه من ان اتصاف
الشيء بصفة في نفس الامر غير معقول الا اذا اعتبر هناك تغاير اعتباري فيكون الاتصاف اعتباريا لا بحسب نفس الامر ووجود
الماهية في الخارج وجود خارجي لا موجود خارجي وكذا الضوء مضوء نفسه لانه مضيء في نفسه فان قلت اذا لم يتصف الشيء
في نفس الامر كان مسلوبا عن نفسه في نفس الامر والا لارتفع النقيضان قلنا ان السلب فرع تصور الايجاب فحيث لا يتصور
ايجاب لا يتصور سلب لعدم التغاير وارتفاع النقيضين عن شيء انما امتنع عند تصور نسبة لا يصدق ايجابها
ولا سلبها وحيث لا يمكن ان يتصور نسبة انتهى كلام الشريف وتحقيقه ولكم ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له
منقوض باتصاف الهيولى بالصورة فان الهيولى محتاج في وجودها الى الصورة لكونها شريكة لعلة الهيولى فيلزم لو صح
لزم ان لا يصح اتصاف الماهية بالوجود في الخصوص كيف لانه يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية ولو اجيب بان هذا التسلسل
في الامور الاعتبارية لكون الوجود اعتباريا لزم عدم امتناع كون الماهية متصفة بالوجود في الخارج ايضا لانه وان
توقف على كون الماهية قبل كل وجود موجودة بوجود آخر وتسلسل لكن ذلك ايضا تسلسل في الاعتباريات لكون الوجود
الخارجي اعتباريا غير موجود في الخارج على ما ذكره قلنا اما الاول فمدفوع بان اتصاف الهيولى انما هو بالصورة المعينة
والتي شريكة لعلة الهيولى هي صورة ما فلا امتناع واما الثاني فبان مرادنا من كون الماهية بالوجود متصفا اتصافا خارجيا
هو ان الوصف اعتباري ليس بموجود في الخارج لانه ليس بخارجي وقد عرفت الفرق بينهما فالاتصاف حقيقي والوصف
خارجي وكلما كان الوصف اعتباريا فالاتصاف حقيقي لو فرضنا الوجود موجودا في الخارج فالتسلسل اللازم
ليس تسلسلا في الاعتباريات تذنيب اعلم انه نقل عن اتباع الاشعري انهم ذهبوا الى عينية الوجود للماهيات
بحيث يرجع الى مذهب العموم قال شارح المقاصد حاصلها ان القائلين بان وجود الشيء عين نفسه لم
لا يعتقد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض
بالمحل فان هذا مما لا يجهله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره ولعله ان القائلين بان وجود الشيء نفسه ارادوا انه لا يتميز
هو ان ليس الشيء هويته ولما صار المفروض الوجود هو هوية حقيقية بالاول بحيث يصدق الحكم البياض والجسم من غير ان يكون
على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء بل هذا مما لا يطلقه وان لا يظهر من كلام المرتضين

في بيان عينية الوجود للماهيات

ولا بتصور من المنصف خلافه فان الوجود زايد على الماهية ذهنا اى عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان العقل ان
يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود لا عينا اى بحسب الذات والهوية بمعنى ان لكل منهما هوية متميزة عن
احديهما الاخرى كبياض الجسم فتستند بتجريد البحث عنا بان المراد الزيادة فى التصور لا فى الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين
وبظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف الى
الفرس ولا اشتراك بينهما فى مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل والحق واستخبر بانه صريح مذهب الاشعرى
هو انه ليس الوجود قايما بالماهية الا خارجا ولا ذهنا كما هو مفصل فى تتبعه وان اراد به ليس كذلك وكلام القوم صريح
ان زيادة ما بالماهية فى العقل وهو مراد هم بالزيادة فى ان التوفيق بين المذهبين وايضا القوم ليسوا قايلين بان ليس
فى الخارج هوية سوى هوية الماهية فنقول بانه ليس له هوية خارجية الا بما زعم هوية الماهية ولا متميزة
منها وبناء على ما قلنا على ان الهوية الواحدة هوية لكلا المفهومين نعلم ان هذا الوجه لا يكفى سند لهما الحق
انما يفيد تغاير المفهومين وكون الذاتين والنزاع انما وقع فى تغاير الذاتين فلما لا يقول مفهوم السواد غير
مفهوم الوجود بان ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احديهما
بالاخرى فانه الحق وهو مقتضى كلام الشيخ الاشعرى وهذا كما ترى صريح فيما ذكرنا وفيه انه لو كانت هوية الوجود هوية
لمفهومى الوجود والسواد مثلا لكان الوجود ايضا محمولا على تلك الهوية بالمواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاشك
فى ان الوجود موجود كما لا شك فى ان السواد موجود وايضا يلزم اما ان يكون كل من المفهومين عرضيا لتلك الهوية
اما ان لا يكون كل منهما عرضيا لها فعلى الاول يلزم ان لا يكون شئ من الماهيات ذاتيا لشئ من الهويات وهو ظاهر البطلان
وعلى الثانى اما ان يكون كل منهما ذاتيا او يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فعلى الاول فاما ان يكون كل منهما
تمام الماهية او كل منهما بعض الماهية او احدهما تمام الماهية والاخر بعض الماهية فعلى الاول يلزم ان يكون للهوية الواحدة
ذاتان تمامى الماهية وعلى الثانى ان لا يكون شئ من الماهيات تمام الماهية لشئ من الهويات وعلى الثالث يكون اما
الوجود جزء للماهية او الماهية جزء الوجود واما الثانى اعنى ان يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما يكون تلك الهوية
بعينها هى هوية للذاتى هوية العرضى ايضا فيلزم ان لا يكون فرق بين الذاتى والعرضى كما لا يخفى او يكون بما هى هوية
للذاتى غيرها بما هى هوية للعرضى فيكون هو يتين فى الحقيقة لا هوية واحدة فليتامل هذا ثم ان صاحب المواقف
زعم ان النزاع فى الوجه الذهنى من انه زايد على الماهية تعقلا بمعنى ان فى العقل امرا هو الوجود ولا هو الماهية ومن
نفاه مطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز فى الخارج وليس هذا الخارج امرا يحقق منه احدهما بدون
الاخر بمعنى التغاير واورد عليه شارح المقاصد بانه لا نزاع للقائلين بنفى الوجود الذهنى فى تعقل الكليات والاعتبارات
والمعدومات والاشيا متغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم فى كون التعقل بحصول شئ فى العقل و
فى انقسامه الى الثبوت فى الجملة فلا يصح لمجرد نفى الوجود الذهنى نفى التغاير بين الوجود والماهية فى التصور بان يكون
المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر وفى نفى الاشتراك المعنوى انه يجعل من الوجوه بمعنى كل مشترك بين الموجودات
كما لا يتبين تغاير مفهوم الانسان ومفهوم الفرس كذا مفهوم الامكان ومفهوم الامتناع ولا اشتراك كل من ذلك
بين الافراد لمغايرة الامرين لا يتقول الوجود ليس فى العقل والمعنى الكلى المشترك ثابت فيه بل يتقول ازايد مشترك
عقلا وفى العقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الاخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل

المفهوم

فصل اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا

مقال عويص وإشكال المشهور ان الوجود المطلق اعني هذا المفهوم البديهي الذي ثبت اشتراكه معنى بين الماهيات وزيادته عليها في العقل مفهوم كلي له افراد عارضة للماهيات متماثلة او مختلفة وتلك الافراد انما تعرض الماهيات في العقل وذلك المفهوم الكلي المسمى بالوجود المطلق عارض لتلك الافراد المسماة بالوجودات الخاصة وان الخلاف المشهور بين الحكماء والمتكلمين في عينية الوجود للواجب وزيادته عليه انما هو في الوجود الخاص لا في الوجود المطلق اذ هو زائد عند الجميع وناهيك بما ذكرنا قول المحقق فيما تحكيا وبقي بالتشكيك على عوارضها وقال شارح المقاصد هذا اي ما ذكرنا من زيادة الوجود على الماهية ذهنا انما هو في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين ايضا حقيقته غير مدركة للعقول مقتضى بذاتها الوجود ما الكامل المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته وجود خاص لزم بالذات ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به وعند العقل هو ماهية فالواجب ذات الممكنات في الحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبر عن هذا بالوجود البحت والوجود بشرط لا اي بشرط ان لا يقوم بهيئة ولو في العقل كما في الممكنات وقال بعضهم ذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصصا باضافته الى الاشياء كبياض هذا الثلج وذلك وذلك ووجودات الاشياء هي هذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجا عن مهيتها ولذا الاشياء زائد عليها فيما شاهد عند جمهورهم وزعم بعضهم خارجا عند اخرين وحاصل مذهب الحكماء ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات والوجودات حقائق مختلفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقائق في حلول العقول لكون الوجود المطلق حينئذ بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم ومشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العرض توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصصا انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذلك الثلج ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك بل هي حقائق مختلفة متحدة في هذا المفهوم الخارج عنها العارض لها واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم صيرورته حصصا حصة باضافته الى الماهيات فهذه الحصص غير تلك الوجودات المخالفة فهنا امور ثلثة مفهوم الوجود وحصصه المتعينة باضافته الى الوجودات الخاصة المتخالفة الحقائق فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه وخارج عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص عين الذات في الواجب تعالى وخارج زائد فيما سواه انتهى كلامه وبالجملة كتبهم مشحونة بهذا الذي ذكرنا من كون الوجود المطلق مفهوما كليا له افراد متكثرة بحسب تكثر الماهيات وتواطا عليه كثير من المسائل ولعمري ان ذلك من اعظم المشكلات كيف وقد صرح كل منهم بان الوجود ليس الا تحقق الهوية لا ما به يتحقق الهوية وكما عرفت من صريح كلام المحقق ومن ههنا ظهر ان التحقق والكون مفهوم واحد التحقق فلو كان للوجود فرد يجب ان يكون هو بعينه نفس الهوية المخصوصة كلما فيها تحقق الا يمكن ان يكون له حصة في نفس التحقق وايضا جميع المحققين ولا يمكن ان يتحصل الا ان يكون تحقق فيه وتحقق ذاته فهذا الفصل حاصل بمجرد الاضافة الى ما هو متحقق بذلك التحقق وهذا هو معنى الحصة فليس للوجود الا حصص متكثرة بالاضافة الى الماهيات المتكثرة وهذه الحصص ليست الا نفس مفهوم مع قيد هذه الاضافة الى الماهية فمفهوم التحقق الذي هو معنى الوجود ليس له تمام حقيقة الماهية بحسب نفس الامر لا في الخارج ولا في الذهن لانه اعتباري محض اي صرف تمام عينه والعقل

لا انما به يتحقق الهوية المخصوصة

بل نزعه لا يمكن ان يكون تمام الشيء اذ ليس شيء الا وهو للانتزاع فاذا انتزعه العقل من الماهيات اما من حيث انها كما في الواجب
او باعتبار امر زائد يجعلها كما في الممكن بحيث يتميز بها الماهية والماهية متصفة به وهذا هو المراد من قيام الوجود بالماهية والعقل
لان هناك شيئا اما حقيقيا او اعتباريا متميزا لا يتصور ذلك فتحقق الوجود الذي ليس معنا الا التحقق كما عرفت فهذا
هو فرع الاشكال الوارد على الحكماء وستسمع تمام التحقيق في تقرير مذهبهم على وجه يطابق اصولهم
الزم هذا **هداية** ما اشتهر من مشايخ الصوفية القول بوحدة الوجود وان الموجودات بالوجود ان ليست كثرة
في الحقيقة لها هنا موجود واحد تعدد فعكست شئونه وتكثرت اطواره ولما كان ذلك بحسب الظاهر مخالفا للمعنى المتبادر مخالفا
لما يحكم به بديهة العقل من تكثر الموجودات بالحقيقة لا بمجرد الاعتبار تصدى كثير من المحققين لتوجيه مذهبهم فبعضهم
من لم يخوضوا في التصوف ولم يسلكوا طريق النظر ذهبوا الى ان مرادهم من الموجود الواحد هو حقيقة الوجود العام
البديهي الذي هو معروض لحقيقته ولكن لا بشرط التعين واللاتعين وانه هو الواجب كما ان ذلك الوجود عند الحكماء
هو تلك الحقيقة ولكن بشرط اللاتعين فقال بعضهم كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم العام مقولا على الوجوب الواجب
على الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة يجوز ان يكون ذاتيا لها وحقيقة واحدة مطلقة هي
هي حقيقة الوجود الواجب كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ويكون هذا المفهوم الزائد امرا اعتباريا
غير موجود الا في العقل ويكون ما صدق عليه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود والتشكيك الواقع فيه لا يدل على
عدم صدقه بالنسبة الى افراده فانه لم يقم البرهان على امتناع الاختلاف في الذاتيات على ما ذكر وما ذا ان الاختلاف بحسب
والتباين في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيا واحدا او هو منقوض بالعارض فانه الاختلاف بنفس الماهية
كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغايرا بالماهية ونقل عن بعضهم انه اذا اختلف حقيقة بكونها في شيء او في شيء
اولى او اقدم او اشد او اولى فكل ذلك عند المحققين راجع الى الظهور دون نفسه فان في الحقيقة الظاهرة انه حقيقة
كانت من علم او وجود او غيرها فقابل تستعد لظهور الحقيقة من جهة هي اتم منها من حيث ظهورها في قابل آخر مع ان الحقيقة
واحدة في الكل والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بحسب الامر المظهر المقتضي لتعيين تلك الحقيقة تعينا مغايرا
لتعينها في امر آخر فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزية ولا تبعيض ثم ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه
هو الكشف والعيان لا النظر والبرهان فانهم لما توجهوا الى الجناب الحق سبحانه بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب
بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والعوائق العلمية مع توحيد العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة
بدون فترة ولا تشتت خاطر ولا تشتغل همة من الله سبحانه عليهم بنور كاشف يريهم الاشياء كما هي وهذا النور يظهر
في الباطن عند ظهور طور وراء العقل ولا تستبعدن وجود ذلك فوراء العقل اطوار كثيرة يكاد لا يعرف عددها
الا الله سبحانه ونسبة العقل الى ذلك النور كنسبة الوهم الى العقل وكما يمكن ان يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم
كوجود موجود ليس داخل العالم ولا خارجه كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف بصحة ما لا يدركه العقل
كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها التقييد ولا يقيدها التعين مع ان وجود حقيقة كذلك ليس من قبيل
فان كثيرا من الحكماء والمتكلمين ذهبوا الى وجود الكلي الطبيعي في الخارج والمقصود هنا دفع الاستحالة العقلية والاستبعاد
العادية من هذه المسئلة لا اثباتها بالبراهين والادلة فلعلنا نتلو الدلايل الدالة على وجود الكلي الطبيعي فانه
مما يفيد هذا المطلب على البعض بل على الاحتمال فهذا رفع الاعتراض عن ايرادها والاستقبال بما يدل على

اثبات هذا المطلب

اثبات هذا المطلب بعبارة فنقول لا شك ان مبدأ الموجودات موجود فلا يخلو اما ان يكون حقيقة الوجود او غيرها لا جائز
ان يكون غيرها لما مر ورد لاحتياج غير الوجود في وجوده الى غيره وهو الوجود والاحتياج ينافي الوجوب فتعين
ان يكون حقيقة الوجود فان كان مطلقا ثبت المط وان كان متعينا يمتنع ان يكون التعين داخلا فيه والا لزم التركيب
فتعين ان يكون خارجا فاولى ان يمحض ما هو الوجود والتعين مستغنيا عارضا له فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعين
بعض مراتب التعين يجوز ان يكون عينه لكن لا نعتبرنا فان مراتب التعين اذا كان زائدا ينبغي ان يكون هو في نفسه
غير متعين والا تسلسل وان كان بعض التعين لا يجوز ان يكون عينه لانه من المعقولات الثانية التي لا يحاذيه
بها امر في الخارج ثم انه لا يخفى على من تتبع معارفهم المأثورة وكتبهم انما يحكي عن مكاشفاتهم ومشاهداتهم
لا يدل الا على اثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية والخارجية
ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين آخر من التعينات الالهية والخلقية فلا مانع ان يثبت لها تعين يجامع التعينات
كلها لا ينافي شيئا منها ويكون عين ذاته غير زائد عليه لا ذهنا ولا خارجا اذا تصورها العقل بهذا التعين امتنع
عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلي بين جزئياته لا من حيث تنزله وظهوره في الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية
علما وعينا وغيبا وشهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة انتهى كلامه ومحصل [illegible] في تقرير هذا المطلب ولكن
عندي فيه انظار كثيرة يجيء ذكر بعضها انشاء الله حيث [illegible] في الحقائق والاثبات وعلى تقدير تسليمه انه
تم اتمام البرهان عليه [illegible] ومن تمسك به [illegible] بصيرته لو لم يكن هناك مانع
اخر [illegible] فانه يمتنع ان يكون [illegible] العقل الا النبوة والرسالة
والوحي ولو جاز ذلك لبطلت الشرائع وجميع الاحكام العقلية والنقلية ولو ضع الامان والسد باب الايمان
[illegible] ماذكر من الرياضة والمجاهدة سوى تلطيف السر وتهذيب الباطن [illegible] النظر وتسريع الفكر [illegible]
فيجري بها المعقولات النظرية عن الوهمية ويتميز المعقول عن الموهوم وذلك هو [illegible] الكشف [illegible]
بل ان التصوف الا الحكمة الذوقية [illegible] المشاهدة [illegible] والمكاشفة الكاملة [illegible]
الجزئية والاعتبة الحسية [illegible] العقلية [illegible] الكاشفة عن الاشياء كما هي ومنها تجويز
كون الوجود الواجب الذي هو [illegible] الوجود [illegible] الا على نحو وجود الكلي الطبيعي الذي على تقدير وجوده
كما هو من اضعف الموجودات الغير المستقل في الوجود بل المحتاج الى انضمام التعينات والعوارض المشخصة ومنها
نفي كون التعين عين ذاته [illegible] لا ينافي التعينات بل يجامعها ويخالطها [illegible]
هذه الحالة لا يكون الا من ضعف التعين والوجود [illegible] كما في المجردات العقلية فانها يمتنع ان
يختلط [illegible] مع غيرها فكيف الوجود الواجبي بل الحق في [illegible] في تحقيق الوجود الى
ما هو [illegible] الحكماء المتألهين على ما سيتحقق [illegible] من كون حقيقة الواجب عين الوجود البحت وعين التعين
وعين [illegible] غيرها

نكتة قال [illegible] شرح المقاصد [illegible] من اختلافات العقلاء [illegible] على انه اعرف الاشياء
مع ان [illegible] في الخلاف [illegible]
[illegible] واما التعدد في الوجودات بواسطة الاضافات [illegible] ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو

بمنزلة قولنا الذي بعد العمر و وقالوا الحق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فذهب
جمع كثير من المتاخرين الى انه واجب ومنها اختلافهم في انه عرض او لا بل هو امر لا عرض لكونها من اقسام الموجود وهذا هو
الحق ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل انه اعتباري محض لا تحقق له
في الاعيان ومنها اختلافهم في انه نفس الماهية او زائد عليها كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك معنى او لا
كما سبق ومنها اختلافهم في انه متواطئ او مشكك وغير ذلك وانما اطنبنا الكلام في هذه المسألة لانها من المعضلات لكونها من
اعظم المهمات **المسألة الرابعة** في اثبات الوجود الذهني اعلم ان الوجود الذي ثبت كونه متصورا بالبداهة
مشتركا معنى بين الموجودات قد يتقيد بقيد الخارج فيسمى الوجود الخارجي او في الخارج ويرادفه الوجود العيني والوجود
الاصيل وقد يتقيد بالذهن فيسمى الوجود الذهني او في الذهن ويرادفه الوجود الظلي والوجود الغير الاصيل و المراد
بالوجود الخارجي هو الوجود الذي اذا اتصف به الشيء يصير بحيث يصح ان يترتب عليه آثاره ولوازمه ويكون الشيء بهذا
الاعتبار مصداقا من الحيثيات في ذاته من الذات بمعنى كون النار مثلا موجودا في الخارج هو ان يكون بحيث يترتب عليه
الاضاءة والاحراق دون غيرهما فمثل الوجود الخارجي هو كون الشيء مبدأ للآثار ومصدرا للاحكام وهذا القسم من الوجود
مما لا شبهة فيه ولا نزاع في تحققه والمراد بالوجود الذهني هو وجود وكون الشيء لا يكون الشيء به بحيث يترتب عليه
آثاره ولوازمه كونه كذلك وتحقق ما هذا مما فيه خلاف بين الحكماء والمحققين من المتكلمين وبين غيرهم قال شارح
المواقف لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق
وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في ان النار هل
لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها الآثار والاحكام اولا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ظليا وذهنيا
وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما في الوجود
المهية ولهذا قال بعض الفضلاء الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحقق محل النزاع بحيث لا مزيد عليه
ويواضحه كلام المحقق الثاني كما ستطلع عليه فلا تعتبر بما قيل من ان [illegible] حقا انتهى كلام شارح المواقف فالى
ما ذكرنا اشار المصنف بقوله وهو اي الوجود ينقسم الى الخارجي والذهني اي يشتمل على جميع القسمين بمعنى ان كلا
منهما ثابت متحقق والا اي وان لم ينقسم اليهما ولم يشتمل على المجموع بل كان الواقع هو الخارجي فقط دون الذهني بطلت
الحقيقية اي هذا القسم من القضايا استدل مثبتو الوجود الذهني بوجوه ثلثة الاول ما اشار اليه المصنف ولفهمه
يتوقف على تقديم مقدمة هي ان القضية قد تؤخذ خارجية وهي التي يحكم فيها على افراد موضوعها الموجودة في الخارج
محققة كقولنا كل حجر في العالم اما شرقيا او غربيا وقولنا هلك المواشي وقتل من في الدار واما الخلاف فيما
الحكم فيه مقصور على الافراد المحققة الموجودة وقد تؤخذ ذهنية وهي التي يحكم فيها على الافراد الذهنية فقط
كقولنا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما جنس او فصل والوجود اما مجرد عن الماهية او قائم بها وقد تؤخذ
حقيقية وهي التي يحكم فيها على الافراد الاعم من الموجودة محققة كانت او مقدرة كقولنا كل جسم متناه او متحيز
واما مركب واما بسيط الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فان الحكم فيها غير مقصور على الافراد المحققة
الوجود فقط اذ لو كان كذلك [illegible] للشارح للمقاصد [illegible] ان من القضايا ما موجبة حقيقية
وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة ولم يوجد في الخارج اذ قد لا يوجد في الخارج اصلا كقولنا العنقاء

وعلى الوجود لا يختص الاحكام في الافراد الخارجية في القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن انتهى تخصيص الحقيقية بالموجبة الكلية كما نرى في بعض المحققين الشريف قال في شرح كلام المصنف فيه ان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو في نفس الامر فرد للكلي الواقع عنوانا سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين على انها قضية حقيقية كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة ماضيا او حالا او مستقبلا ولما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يتقيد المثلث عليها في نفسها فظهر ان الحكم فيها متناول لما لم يوجد في الخارج اصلا فلو لم يكن له وجود ذهني لم يصدق الايجاب عليه وجزؤه فلو لم يتحقق الوجود الذهني كانت الايجابية الكلية كلها باطلة قطعا انتهى وهذا معنى ما قيل من ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات الذي هو مدعاه اللهم الا ان لا يجعل الموجبة الجزئية فافهم في المنتهى بعض تخصيص الكلية بالموجبة الكلية اقول لعله يظهر من مجموع ما نقلنا انهم خصصوا الحقيقية بالموجبة الكلية وان المراد من بطلان الحقيقية هو بطلان اعتبارها اي يلزم ان يكون اعتبار القضية الحقيقية وجعلها قضية على حدة باطلا لغوا بل لغاية حينئذ يصدق فيما لا وجود لموضوعها اصلا ويختص الحكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج فيما كان لموضوعها وجود فتعين القضية الخارجية فقط الحقيقية ويصير اعتبار الحقيقية لغوا واعتبارا والمحقق الدواني حمل البطلان على الكذب فاعترض على هذا التعليل بعد التخصيص بالكلية بانه على تقدير انتفاء الوجود في الخارج لا يلزم كذب الحقيقية الكلية فان معناها عليها علم من تفسيرها الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس الامر فاذا انتفى جميع الافراد الخارجية بالمحمول يصدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غاية ما في الباب ان يكون الحقيقية مساوية للخارجية نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الذهنية يعني جميع الافراد الموجودة في الذهن وغير الموجودة في الخارج فلا يلزم المصادرة كما قيل لكان كما ذكر لكن اعترض عليه بانه لو كان كذلك لم يصدق في الحقيقية فيما ليس له فرد خارجي نحو قولك الافراد النفس الامرية لا يمكن ان يتحقق ما ذكر من الوجود في الافراد الخارجية فان المراد من الافراد النفس الامرية ما يكون فرد الماهية مع قطع النظر عن الوجودين مثلا الحكم المثلث مطلقا على جميع ما هو فرد الماهية سواء اعتبر موجودا باحد الوجودين او لا كيف وفرد الماهية متقدمة على فرد الوجود كما سيأتي وهو انه يمكن ان يكون الفرد انما يكون للماهية لا للوجود واما ما ليس له فرد خارجي فلا يتحقق هناك الحقيقية بهذا المعنى بل بمعنى آخر كما بانه عن قريب قال المحقق ان معنى قول الماتن والا لبطلت الحقيقية انه لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون لا فائدة في تنويع هذا القسم بالكلية اقول قد عرفت ان الظاهر من كلام من سبقه ليس الا ذلك فلا وجه للاعتراض عليهم ثم التوجيه بما هو الظاهر من كلامهم وسيأتي ثم انه اورد عليه بان غاية الكلام ان اعتبارهم القضية الحقيقية بهذا المعنى مبني على اعتقادهم بثبوت الوجود الذهني ولم يثبت اعتقادهم ذلك دليل عليه بل الكلام في طلب علة ذهابهم اليه اقول هذا ممنوع فانه انما يكون اعتبارهم مبنيا على اعتقادهم لو كان معنى الحقيقية هو الحكم على الافراد الخارجية والذهنية وليس كذلك كما عرفت بل معناها الحكم على جميع الافراد بحسب نفس الامر من غير التفات الى خصوص الوجود الذهني والخارجي وان التفت الى مجرد الوجود في الخارج واللاوجود فيه لا الى خصوص الوجود الذهني فانا نعلم قطعا ان في مثال زوايا المثلث مثلا نجزم بعموم الحكم لجميع الافراد في نفس الامر ولا يخطر ببالنا خصوص الافراد الذهنية بل

تحزم بذلك وان لم نكن قائلين بالوجود الذهني بل مع القول به ايضا فانه الامر ان يحصل الوجود في الخارج والا لاوجود منه
ثم اني اقول اذا علمت معنى الحقيقية والمراد من البطلان كما ذكرنا وتاملت فيما ذكرنا من المقدمات انه لا حاجة الى التخصيص بالكلية
بل يكفي الايجابية فقط اذ يلزم على تقدير نفي الوجود الذهني بطلان الحقيقية كلية وجزئية لان المعتبر في القضية الجزئية انما هو
البعض الغير المعين فكل بعض من الابعاض اذا اخذ على نحو الحقيقية يكون له افراد موجودة وافراد غير موجودة فلو لم يكن
الوجود الذهني ثابتا لزم الاقتصار على الافراد الموجودة في الخارج فلم يبق فرق بين الجزئية الحقيقية وبين الجزئية الخارجية
ولم يكن لاعتبارها حقيقية فائدة فيلزم بطلان الحقيقية مطلقا وهو المطلوب فان قلت من القضايا ما لا يعبر بعنوان موجود
فرد منه بل ينحصر افراده في الامر الخارجي كمفهوم الواجب بالذات والوجود الخارجي فانهما لا يصدقان بالفعل الا على
الامر الخارجي فيتحقق الحقيقية الموجبة الكلية فلا حاجة الى ما يستتبعه من لزوم الكذب من البطلان قلنا انك عرفت ما ذكرنا
من معنى الحقيقية والمراد من البطلان اطلعت على ان المراد بالافراد الذهنية هو الافراد المقدرة على ان يكون الذهن
ظرفا للوجود الفرضي اعني الوجود الذي هو نفس الفرض والتقدير في الذهن لا الوجود الذي يكون الافراد على تقدير
وجودها في نفس الامر موجودة به وليس لمفهوم الواجب بالذات والوجود الخارجي فرد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول
فليتحقق ثم ان صاحب المواقف زعم ان هذا الدليل انما يتم لو كان الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع والتالي
… فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به قطعا ان الممتنع في الخارج معدوم فيه بل نريد به ان الافراد المعقولة للممتنع
من الافراد المعقولة للحكم فاعترض عليه شارح المقاصد بان قولنا الممتنع معدوم ليس قضية حقيقية في اصطلاح
القوم والجواب عنه ان المراد من الحقيقية هاهنا هي التي يحكم فيها على ما يصدق عليه نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان
موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا لا المفسرة بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية
فقط اما محققة واما مقدرة لكن يرد عليه ان مفهوم المعدوم امر … هذا حاصل ما ذكره شارح المواقف وهذا
ما وعدناك آنفا وانت خبير بان تقرير الشارح للمقاصد لو لا ناظر الى تقرير المواقف لكن ينحو الى ما يصلح الحكم فيه
ايجابا ولو لا ناظر الى كلام المقرر الوجه لما … اما نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع
النقيضين مستلزم لكل منهما ومناف لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى ذلك الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت
الشيء لما لا ثبوت له في نفسه محال بالضرورة اذ لا يلزم ثبوت المثبت له هذه الاحكام ولا ثبوت له في الخارج فهي اذا
فيرى ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن
وما يقال من ان الحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية من الاحكام الايجابية فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت في الخارج فممنوع
او في الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يكون المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارجي والذهني لا يستلزم
ان يراد به احدهما بل يلزم منه المصادرة كذا في شرح المقاصد واعلم ان هذه الايرادات قد يورد باعتبار الاثبات
وقد يورد باعتبار الثبوت وعلى الاول يقرر بانك ان زعمت انك توجب ثبوت تلك الاحكام في الخارج للموضوع
المذكور فذلك باطل قطعا لان تصديق مثل هذا الحكم موقوف على وجود الموضوع في الخارج وان زعمت انك
تثبتها له في الذهن فذلك مصادرة وعلى الثاني يقرر بانك ان اردت بالاحكام الثبوتية احكاما وامورا ثابتة
في الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج ولو سلم فيجب ان يكون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان
اردت بها امورا ثابتة في الذهن فذلك مصادرة والايراد المنقول ناظر الى الثاني فلا يتجه الجواب الا ان

بالجواب الثاني وقد يجاب بان المراد بالثبوتية ما يقابل السلبية لا خلاف في ان مفهوميها احترازا عن الموجبة السالبة المحمول فانه قد
لا يقتضي وجود موضوعها الا ان حقيقتها الجملة معنى السالبة المحمول وهو ان انتفاء الشيء عن آخر يستلزم اتصاف الآخر
بانتفاء الشيء عنه وبالعكس بل لا تغاير بينهما الا بالاعتبار ولا شك ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع
فكذا ما يلازمها واذا كانت الامور المحمولة ثبوتية لا سلبية مفهومها كان الحكم بها ايجابا حقيقيا لا راجعا الى السلب
والحاصل ان سالبة المحمول لا يقتضي وجود الموضوع بمعنى ان نفس المحمول السلبي لا يقتضي ذلك لما ذكر واما ربط ذلك المحمول
السلبي بالموضوع وايجابه له فيقتضي وجود الموضوع لا محالة فلما كان المعتبر هو الايجاب فلا فرق بين ان يكون المحمول
سلبيا او غيره فلا يصح بهذا الجواب بل لا حاجة الى اعتبار الثبوت في نفس الامور المحمولة فالمعول هو اعتبار الايجاب
والاثبات سواء كان المثبت وجوديا او سلبيا واذا اعتبر في الجواب عن الايراد الموجبة السالبة الاول لا عن الفصول في شرح
المقاصد حيث يظهر ايجاب او كيفما اتفق عليه لان معنى ان المراد من الاحكام الثبوتية هو الاحكام الايجابية سواء
كانت الامور المحكوم بها ثبوتية او سلبية وطعن من انه باطل ان اردت بالوجود الخارجي ما هو في نفس المدرك فلا
ثم انا نحكم على امور لا وجود لها في الخارج بل كلما نحكم عليه فهو ثابت في المبادي العالية فالمفهومات باسرها ثابتة
عن مبادئ المدركة فكونه موجودة في الخارج بالمعنى المذكور وان اردت به ما هو في قوة ادراكية فكم من امور ما
وجودها في المدارك العالية فيكون الفاقد مدركا الى ان المدارك كلها في ان يحكم عليه والجواب انا لا نريد
بالوجود الذهني الا وجودا ظليا لا يترتب عليه الآثار كما عرفت سواء كان في مداركنا او في مدارك اخر خارجية
عنا فان قيل هذا الدليل منقوض بانا نحكم على الجزئي الحقيقي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا مثل انه يعلو
انا وانه ليس في الخارج موجودا في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك
صورة ذهنية شخصا غايته الامر انهما نوع واحد وانما نعلم المعلوم بالذات انما هو الصورة الذهنية سواء كان
ذو الصورة موجودا او معدوما والموجود الخارجي ليس بمعلوم الا بالعرض فكلما يحكم به على الموجود الخارجي فانما
نحكم به بالذات على الصورة الذهنية وقد يسري منها الحكم الى الموجود في الخارج فاذا انعدم فالحكم على صورته بعد
انعدامه على وجه يسري الحكم منها اليه ممنوع اذ ذلك فرع وجوده وان اردت انا نحكم عليها حكما لا يسري اليه
يسري اليه حال وجوده فذلك مسلم ولا يلزم وجوده بعد انعدامه الوجه الثالث ان الموافقات من
المفهومات ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا واذ ليس
في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن وقد ورد عليه بمنع كون الكلية ثبوتية بل هي سلبية
لانها عدم المنع من وقوع الشركة فتقرر في شرح المقاصد بان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت في نفسه متميز عند العقل
فالكلي ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن ولا يرد عليه ذلك الايراد لان
المفهومية ثبوتية لا محالة ويرد على التقرير بان هذا الدليل هو الوجه الثاني فلا وجه لجعله وجها على حدة
فان قيل على الوجوه الثلاثة لا نسلم ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع وانما يلزم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت
المثبت له في نفسه قلنا معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت
امر لامر بمعنى الوجود الحقيقي وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجه الذهني وهو نفس المتنازع فيه بل لا
هو تميز الموضوع والمحمول في العقل ولا نعني ان العقل يحصل الشيء في العقل والا لكان العلم بشيء ما كائنا في

اثبات

فى اثبات المطلوب ايجيب بانه لا يلزم من فهم الشئ وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم

عبارة عن حصول صورة الشئ فى العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين

العاقل والعدم الصرف ع بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت فى الجملة واذ ليس فى الخارج ففى الذهن وقد يجعل هذا استدلالا

عليحدة بان يقال انا نتعقل امورا لا وجود لها فى الخارج ولا يمكن فهم الشئ وتعقله الا الى آخر الكلام قال تستند المذكور

و توضيحه ان موجودية الماهية متقدمة على ثبوت سائر اوصافها او لا بل ثبوت ذاتياتها لها فى نفس الامر كما صرح به

فى مصارع المصارع وايضا بداهة العقل تشهد بان الماهية ما لم يكن لها ضرب من الوجود لم يكن لها صفة اصلا بل لا يكون

فى هذه المرتبة بهيئة العقل ولا شئ من الاشياء مكيمت بتعلق بها العاقل ثم قال ولا يبعد ان يقال التعلق بين العاقل والمعدوم فيما

ما قضاء لم يكن امرا كذا وكذا كما يعين المواد استعدادها اصورا واعراضا وغ يتعين ذلك المعدوم ويجوز ان يتعلق به

العاقل قبل وجوده قال فهو ويؤيد ذلك الكلام ما نقل عن المعتزلة كيفية علم البارى تعالى بالمعدومات الممكنة وفيه كلام لا يليق

سنطلع عليه ان شاء الله تعالى ثم هذا الجواب كما ترى جواب بتغيير الدليل فيرجع الى السند لا الى الحق فالاولى ان يجاب بان لا نسلم

فى قولنا هذا ذاك ليس هنا الا الحكم بثبوت ذاك لهذا بالضرورة كيف والحمل الايجابى ليس الا الحكم بالثبوت الرابط

ومنع ذلك مكابرة صريحة والموجود فى الذهن انما هو الصورة المخالفة فى كثير من اللوازم اشار الى الجواب عن

متمسكات النافين للوجود الذهنى وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قالوا لو كان معنى الوجود الذهنى على

استلزام التعقل اياه وقيام الموجود الذهنى بالذهن انما المصير الماضون على نفيه بوجوه الاول لو كان تعقل الشئ

مستلزما لحصوله فى العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاعوجاج ان يكون الذهن حارا باردا

مستقيما معوجا وهو مع لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف الذهن بما هو من خواص الاجسام الثانى انه يلزم ان يحصل

السموات مثلا بعظمها فى العقل عند تعقلها وفى الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من

تعقلنا المعدومات وجودها فى الخارج لكونها موجودة فى العقل الموجود فى الخارج مع القطع بان الموجود فى الموجود

فى الشئ موجود فى ذلك الشئ كالماء الموجود فى الكوز الموجود فى البيت والجواب عن الكل انه مبنى على عدم الفرق

بين الوجود المتأصل الذى به الهوية العينية وغير المتأصل الذى به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة مثلا

ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتى الحرارة والبرودة لا بين صورتيهما وكذا فى الاستقامة

والاعوجاج وامثالهما والذى هو المعلوم بالضرورة امتناع حصوله فى العقل والخيال هو هوية السموات وامثالها

لا صورها الكلية والجزئية والموجود فى الموجود فى الشئ انما يكون موجودا فى ذلك الشئ اذا كان الوجودان متأصلين

ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء فى الكوز والكوز فى البيت بخلاف وجود المعدوم فى الذهن فان الحاصل

فى الذهن من المعدوم صورة ووجود غير متأصل ووجود الذهن فى الخارج هوية ووجود متأصل وبالجملة فهوية

الشئ مغايرة لصورته العقلية مخالفة لهويته العينية فى كثير من اللوازم فان اللوازم قد يكون لوازم الماهية فى الوجودين

وقد يكون لوازم لها بحسب الوجود العينى الاصيل وقد يكون لوازم لها من حيث هو مع قطع النظر عن احد الوجودين

فالموافقة بين الصورة والهوية انما هى فى القسم الاخير بخلاف القسمين الاولين ومعنى المطابقة بين الصورة والهوية

هو ان الصورة اذا وجدت فى الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة

كانت تلك الصورة فلا يرد ان الصورة العقلية ان تساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والا لم يكن صورة لها

فان قيل

فان قيل هذا الجواب عن الوجه الاول لخصوصية ان ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفة الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة فلو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية بها وبصفة المعدومات كالامتناع ونحوه لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب

الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو ان يفرق بين الحصول في الذهن والقيام به والموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه كما ان حصول الشيء في الزمان والمكان لا يوجب اتصافهما به وبهذا الفرق يندفع ايضا اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن لا باشباحها وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فهناك امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكل جوهر هو مفهوم الحيوان فانه بما انه موجود في الخارج جوهر وعلم موجود في … عرض على القول بان الشيء الموجود في الذهن الذي هو كل جوهر معلوم هو مفهوم الحيوان الذي هو قائم بالذهن اذ على هذه الطريقة ذلك هو بعينه الموجود في الذهن والموجود في الخارج الذي هو جوهر وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم هو الشيء القائم بالذهن فلا اشكال لا اما على القول بحصول حقائق الاشياء انفسها في الذهن فيشكل لان الموجود في الخارج الذي هو جوهر وعرض معا هو اذ ليس على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو قائم به وهو معلوم فعلى الفرق المذكور يكون مفهوم الحيوان حاصلا في الذهن لا قائما به والقائم به هو صورة مطابقة له في المفهوم ومن وجود الشيء في الذهن لا يلزم اتصاف الذهن بالعلم بذلك الشيء اذ هو القائم بالذهن لا تلك الحقيقة … حاصلة فيه لا قائمة به قلنا اصل الجواب عن لزوم اتصاف الذهن بلوازم الماهية كالزوجية والفردية هو ان لوازم الماهية انما هي من الامور الانتزاعية ومعنى قيام الصفة الانتزاعية بالشيء واتصافه بها هو كون الشيء بحيث يمكن ان ينتزع منه العقل تلك الصفة ثم يصفه بها والزوجية وامثالها بالنسبة الى الذهن ليست من هذا القبيل فان الذهن ليس بحيث يمكن للعقل ان ينتزع منه الزوجية او الفردية ثم يصفه بها بل انما هو بالقياس الى الاربعة والخمسة مثلا كما ان معنى الوجود العيني للامر الانتزاعي هو كون المنتزع منه بحيث يمكن انتزاعه منه فذلك الامر اي الزوجية الحاصلة في الذهن مثلا بالقياس الى الاربعة الحاصلة فيه موجود خارجي وبالقياس الى الذهن موجود ذهني فصح ان مناط اتصاف الشيء بالشيء انما هو قيامه به بحسب الوجود العيني لا بحسب الوجود الذهني

واما الفرق بين الحصول والقيام في الوجود الذهني فباطل فان نحو الوجود الذهني انما هو على قيام الموجود الذهني بالذهن كما اشرنا اليه … تحقق حصوله فيه من غير قيامه به كيف ولو كان الموجود في الذهن هو الحاصل فيه لا القائم به لزم من تصور العرض كالسواد مثلا بدون الموضوع ان يكون صورة السواد الحاصلة في الذهن … فيكون لا جوهرا الا ان الجوهر ههنا اذا وجد في الخارج كانت في موضوع … الخارج موجودة في الموضوع ولا غير لقيامها في الذهن فانها لا في الموضوع والعرض هو الموجود بالفعل في الموضوع فلا يشكل بقيام صورة الجوهر بالذهن بناء على عدم الفرق بين الحصول والقيام فان صورة الجوهر جوهر ليس موصوفة بها واما الاشكال المورد على القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فالجواب عنه ان في المثال المذكور فمفهوم الحيوان من حيث هو شيء ومن حيث الوجود اعني القيام به شيء ثان فهو من حيث الوجود في خارج الذهن شيء ثالث فهو من حيث هو معلوم بالذات جوهر اي ماهية جوهر كلي موجود في الذهن ومن جهة خصوص الوجود الذهني ومن جهة القيام بالذهن التشخص والخصوصية عرض ذلك جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وموجود خارجي بالمعنى المقابل للوجود الظلي لانه موجود خارج الذهن ومن حيث الوجود في خارج الذهن معلوم بالعرض جزئي متشخص من الجوهر موجود في خارج الذهن … من حيث هو موجود في الذهن متصلا عما هو قائم بالذهن بل هذا القائم بالذهن اذا اعتبر من حيث هو فهو موجود في الذهن وجوهر

اذا اعتبر من حيث خصوص قيامه بالذهن فهو موجود خارجي وعرض فالمفهوم الحيوان مثلا فرد ان فرد موجود في خارج الذهن وفرد موجود في الذهن وقد عرض الفرد الموجود في الذهن انه قائم بالذهن وذلك لان هذا هو معنى الوجود في الذهن فالفرد الموجود في الخارج جوهر خارجي والفرد الموجود في الذهن جوهر ذهني لكنه عرض خارجي ولا منافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا خارجيا لان معنى الجوهر الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود في خارج الذهن لا في موضوع وان كانت في الذهن في موضوع ومعنى العرض الخارجي هو انه بالفعل موجود في موضوع موجود في الخارج هو الذهن وان كان اذا كان لا في الذهن كان لا في موضوع وانما المنافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا ذهنيا او بين كونه جوهرا خارجيا وعرضا خارجيا فالحاصل فرد من مفهوم السواد مثلا فان فرده الموجود في الذهن عرض ذهني كما انه عرض خارجي لان معنى العرض الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود خارج الذهن في موضوع ومع انه موجود في موضوع هو الذهن وهذا معنى ما قاله المص في شرح رسالة العلم من انه اذا اعتبرنا الصور الذهنية فسبيلها تلك الصور من حيث وجودها في الاذهان سبيل الماهيات المدركة ومن حيث هي كذلك فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض انتهى كلامه اعلى الله مقامه وقد اوضح ما ذكرنا ايضا الشيخ في الهيات الشفا بقوله واما العلم فان فيه شبهة وذلك ان لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر لا يكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فانها ماهية من شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر ثم قال فان قيل قد جعلتم انها تارة تكون عرضا وتارة تكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ان يكون ماهية الشيء توجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان يحتاج الى الموضوع تارة وتارة لا يحتاج الى الموضوع وما منعنا ان تكون معقول تلك الماهية عرضا اي تكون موجودة في النفس لا كجزء منه وقائما في ما طلبه وقال في باب الشفا عند ذكر الاشياء الاعيان جواهر والمعقول الكلي انه جوهر اذ يصح عليه انه ماهية شانها في الوجود في الاعيان ان لا يكون في الموضوع لان معقول الجوهر من معقول الجوهر وربما اشكل ذلك على من ظن ان العلم عرض بل كونه علما امر عرض له فهو العرض واما ماهيته فماهية الجوهر والمشارك للجوهر في ماهيته جوهر ثم قال فكليات الجواهر جواهر في معانيها انتهى كلام الشفا وينطبق ايضا على ما ذكرنا ما نقل عن بعضهم من ان العلم باعتبار كيفية وباعتبار من مقولة المعلوم هو اعتبار تلك الصورة من حيث انها موجودة مطابقة لما انتزعت منه وحصلت عنه في الذهن وبالجملة فالحاصل ان مغايرة الامر الاول للامر الثاني في كلام الفارق بين الحصول والقيام انما هي مغايرة الماهية من حيث هي مع ما هو فرد لها فانهما متحدان لا بحسب الذات والوجود ومتغايران بالاعتبار كيف ولو كانا متغايرين بالذات لكان ذلك هو القول بالشبح والمثال لا جمعا بين المذهبين ولم يقل به احد تخصيص الفرد بالموضوع مستلزم لقيام الماهية به وتمام يجب ان يعلم ان وجود الصورة العلمية في الذهن وقيامها به انما هو وجود ذهني للمعلوم الذي هو ذو الصورة والعين هو وجود احدهما النفس هذه الصورة فان الموجود في الذهن هو ما يكون صورة ومهيته معراة عن العوارض وعن وجوده الاصيل الذي هو منشا لاثاره ولو لوحظ معه قيامه بالذهن لما يكون هو مع عوارضه ولو انه قائما بالذهن فذلك الصورة

القائمة

القائمة بالذهن نفسها قائمة بالذهن مع قطع النظر عن عوارضها من حيث كونها صورة لأشياء منها مجردة عن عوارضها من حيث هي صورة
من حيث هي وباعتبار انها شيء ما من الاشياء له آثار واحكام موجودة في الخارج فان الذهن اعني النفس الناطقة موجودة
في الخارج وقد قام بها تلك الصورة وترتب على تلك الصورة آثارها ولوازمها ولا معنى للوجود الخارجي الا ذلك وقد
كان الشارح يلفظ بوجود لفظ لذاته نعم لكنه وجود خارجي لذلك اللفظ لا غيره وكان نقش هذا اللفظ في الكتابة
وجود كتبي لهذا اللفظ ووجود خارجي لذلك النقش وح يظهر ان الصورة العلمية من مقولة الكيف حقيقة لا مسامحة
وتشبيها للامور الذهنية بالامور العينية كما ذهب اليه المحقق الدواني ولا انها مع كونها كيفا حقيقة موجودة في
الاعيان ويمتنع انحصار المقولات في الموجودات العينية كما ذهب اليه السيد السند فتبين مما ذكرنا وجه الامر الثاني في
كلام الشارح وتحقق ان ذلك بمعزل عن التخمين وانما الطنين في هذا المقام لكونه من مزال الاقدام واعلم ان المشهور ان القائلين
بالوجود الذهني مذهبين احدهما القول بان معنى وجود الاشياء في الذهن حصول صورها واشباحها الموافقة
لها في بعض العوارض في الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس مثلا في الجدار وهذا القول للقدماء وثانيهما القول بان
حقائق الاشياء وماهياتها حاصلة في الذهن وهذا القول للمتأخرين قالوا ولو ان القائلين قالوا ان الشيء موجود في الذهن
ارادوا انها شبحه وشبيهه والاخرون يريدون به حقيقة الشيء وماهيته وانت خبير بان الوجوه الدالة على ثبوت الوجود
الذهني انما تدل على وجود حقائق الاشياء وماهياتها في الذهن لا الامر المغاير لها في الماهية الموافق لها في بعض الاعراض
لان الحكم على شيء انما يستدعي وجود ذلك الشيء وثبوته لا ثبوت امر مغاير له وان اتصف ببعض اعراضه فلعل من قال انها اشباح الاشياء
في الذهن لما لم يظهر عندها آثارها واحكامها اطلق القدماء عليها لفظ الاشباح لان شبح الشيء لا يجب
ان يكون ذلك الشيء لا انهم قائلون بحصول اشباح الاشياء في الذهن وان هناك مذهبين **المسئلة الخامسة**
في ان الوجود هل هو امر ينضم الى الماهية فيتحقق بها الماهية بل هو نفس تحقق الماهية وحصولها وكونها كما اشرنا اليه فيما سبق والى
اشار المص بقوله وليس الوجود معنى به تصير الماهية في العين بل الحصول وهذا رد لما ذهب اليه جماعة من اتباع المشائين
من كون الوجود صفة موجودة في الخارج منضمة الى الماهية وكون الماهية موجودة بها فعندهم المجعول الذاتي والصادر من
الجاعل الحقيقة انما هو الوجود والماهية من حيث هي غير مجعولة ومن حيث الاتصاف بالوجود مجعولة بالعرض وهذا المذهب
ظاهره مستبعد جدا وقد ابطله شيخ الاشراق في كتاب الاشراق وغيره بما لا مزيد عليه حاصله ان ثبوت الصفة
للموصوف فرع على ثبوت الموصوف في العين فيلزم كون الماهية موجودة في الخارج قبل وجودها في الخارج وايضا لو كان
الوجود موجودا في الخارج فاما بوجود غيره فيلزم التسلسل في الوجودات واما بوجود هو نفسه فيلزم ان لا يكون حمل الوجود
على الوجود وغيره بمعنى واحد لان مفهومه فيه انه نفس الوجود وفي غيره انه شيء له الوجود والحال انه لا يطلق على الجميع
الا بمعنى واحد ومستندهم هو ان الماهية ان لم ينضم اليها امر من الجاعل بقي على العدم وجوابه انكم ان زعمتم ماهية في الخارج
ثم يضم الجاعل الوجود اليها بل نفس الماهية انما صدرت من الجاعل فكانت في الخارج فكان كونها في الخارج بعد الصدور
هو وجودها والمص ره اشار بهذا الكلام الى انه لا حاجة في ابطال ذلك المذهب الى هذه القوة بل يكفي ان يقال انا لا
نعني ولا نفهم من الوجود الا كون الماهية وحصولها بالضرورة لا امرا ينضم الى الماهية فتصير موجودة ولو انضم اليها امر من
الجاعل لا يكون ذلك الامر وجودا بالمعنى المفهوم للكل ولا ينبغي ان يتوهم المنافاة بين ما ذكرنا هنا وبين ما اشرنا
اليه سابقا ونشير لاحقا من كون الوجود عند الحكماء زائدا حقيقة انه ليست تلك الامور عندهم ما ينضم الى الماهية

نفس موجودة برهان هو انه لو كان خاصة للهيئات المخالفة كل منها نفس كونه هيئة مخصوصة بحسب الخارج كما ستعرفه ان شاء الله تعالى

المسئلة السادسة في ان الهيئة لا تتحرك في الوجود الى الزيادة والنقصان ولا الى الشدة والضعف والبيانات

المهمة بقوله ولا تزايد فيها اي في الوجود ولا اشتداد فالتزايد في الوجود هو حركة الهيئة متوجهة من وجود ناقص الى وجود ازيد منه وعكس ذلك هو التنقص فهو حركة الهيئة من وجود مشتد الى وجود اضعف منه وهذا اعني التزايد في الشيء ولا مبني على الزيادة والنقص والشدة والضعف اعني كون الشيء ناقصا او زائدا او ضعيفا وشديدا فان معناه ان يكون من الشيء ناقصا او ضعيفا وفرد آخر منه زائدا او شديدا وجواز ذلك في الشيء لا يستلزم جواز حركة الشيء في الوجود اذ ان يكون الوجود ذا شدة وضعف وزيادة ونقص على ما سيجيء من ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده ولم يجوز ان يقبل الوجود فيه التزايد والاشتداد ولا التنقص والتضعف الدليل على ذلك هو ان الحركة في كل شيء معناها ان يكون المتحرك متقوما وموجودا من بعض ذلك الشيء وبامتيازه فيه ويتوارد عليه في كل آن من الآنات المفروضة في زمان الحركة فرد من افراد ذلك الشيء فان معنى حركة الجسم في الاين هو ان الجسم موجود ومتقوم بدون الاين تعاقبا فتجا له من التقوم والتعين والوجود ويتوارد عليه في كل آن اين آخر وكذا معنى حركة الماء في السخونة هو ان الماء في نفسه ويتبدل عليه في كل آن فرد من السخونة وظاهر ان مثل هذا التبدل والتوارد لا يمكن في الهيئة بالقياس الى الوجود فان الهيئة لا يتصور كونها متقومة وموجودة وبالجملة متعينة بدون الوجود حتى يتصور توارد الوجود عليها ولهذا السبب يمكن ايضا ان يجري الهيولى في الحركة اذ ليس لها تقوم بدون الصورة حتى يمكن توارد الصور عليها ومن ذلك ظهر انه لا يمكن الانتقال والتنقص والاشتداد في في الجوهر والهيئة والثانية والجملة في كل ما لا يمكن تقوم الموضوع بدونه وذلك لعدم كون شيء منها غيره بل التشكيك كما عرفت وايضا ان الوجود دليل له ونفس الهيئة يعني كونه نفسه موجودة بمعنى غير الهيئة بل هو عين كون الهيئة متغايرة وجود لوجه يمتنع التغاير بما هو وجود له كما مر فلا يتصور تبدل الهيئة في الوجود الا بعد تبدلها في نفسها وفي تشخصها فلا يكون امتيازه بينهما فقد ثبت على الوجه الاول الهيئة لا تتقوم بدون واحد من افراد الوجود كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد الصورة يجوز ان تتوارد على الهيئة وجودات متعاقبة بحيث اذا انتفى من الهيئة وجود يجوز ان يحصل لها في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد او ازيد او اضعف او انقص وكذلك في الهيولى قلت وجوب بقاء الموضوع في الحركة بشخصه يقتضي بقاء وجوده بعينه مع الهيئة بالضرورة والا لكانت الهيئة مع كل وجود فردا آخر منها فلا يكون بامتياز بينهما وكذا الحال في الهيولى بالقياس الى الصورة وقد يجاب بان الحركة كما اسلفنا معناه ان يكون جميع افراد المقولة التي هي واقعة فيها بالقوة لا بالفعل اذ لو كانت بالفعل فاما ان ينحصر المتحرك في واحد منها اكثر من آن تام فيلزم انقطاع الحركة واما ان لا يكون في شيء منها الا آنا واحدا فيلزم تتالي الآنات وكون الامور الموجودة المترتبة الغير المتناهية محصورة بين حاصرين فلو تحركت الهيئة في الوجود لزم ان يكون جميع افراد وجودها في زمان الحركة بالقوة فيلزم كون الهيئة حال الحركة في الوجود موجودة بالقوة لا بالفعل لا يقال يلزم مما ذكرتم من كون جميع افراد ما يقع فيه الحركة بالقوة ان لا يكون المتحرك في الاين مثلا اينا بالفعل وهو باطل لامتناع خلو الجسم اينا ما الا انه يجاب بانا لا نسلم بطلان ذلك فان الثابت بالضرورة هو عدم خلو الجسم عن جميع افراد الاين وهو التوسط بين تلك الافراد بمعنى ان حال الحركة هيئة التوسط بين تلك الافراد بالفعل وان لم يكن شيء منها بالفعل فان قلت لعل بعضها بالقوة وبعضها بالفعل وهو كل فرد يصل اليه المتحرك في آن مع حصوله لا يلزم تتالي الآنات اذ كل

اثنين بينهما زمان لا محالة قلت فيلزم ان يكون الهيئة فى ذلك الزمان الذى بين ذينك الآنين موجودة بالقوة لا بالفعل
فتدبر **المسئلة السابعة** فى ان الوجود خير محض لا شرية فيه من حيث هو وجود وفى البرهان والتنبيه عليه
ودعوى ان الوجود خير محض فى هذه المقدمة ضرورية جدا فان كان فيها خفاء فطلب تحقيق معنى الخير والشر
فيجب ان نذكر ما الحكماء بصدده فى ذلك ليكون معقولا لما بحثنا عن ماهية الشئ الذى يعبر عنه الجمهور بالخير وعن ماهية
الشئ الذى يعبرون عنه بالشر فحصنا عما دخل فيهما بالذات وعما نسب اليهما بالعرض وجدنا الخير بالذات هو الوجود
والشر بالذات هو العدم بيان ذلك على ما ذكره المحقق فى شرح الاشارات هو ان الشر يطلق على امور عدمية من حيث
هى غير مؤثرة كفقدان كل شئ ما من شأنه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كالتى
ما يقتضى منع الموجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذى يمنع القصار عن فعله
وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغيرها
فلك واذا تاملنا فى ذلك وجدنا البرد فى نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علة الموجبة له لم يكن
بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار
كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب فانها القتل ليس بشر
من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الالة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا
للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص فهو فقد عدمى وباقى القيود الوجودية خيرات
وامثال الظلم والزنا ايضا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا ليس بشر بل هما
من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين وانما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية او
النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتى الحيوانية فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله
انما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك القول فى الاخلاق التى هى مباديها وكذلك الالام
فانها ليست شرورا من حيث هى ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور فى انفسها او صدورها
عن عللها انما هى شرور بالقياس الى الشئ الفاقد لاتصال عضو من شأنه ان يتصل فاذن قد حصل
فثبت ان الشر ماهيته عدم وجود او عدم كمال لوجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده
وان الموجودات ليست من حيث هى موجودات شرورا وانما هى شرور بالقياس الى الاشياء العادمة لكمالاتها
لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فظهر من التفتيش فى هذه الامثلة ان الوجود خير محض
ان الشر ليس الا العدم وان لم يعدها البعض لاثبات هذه المقدمة جعلها للتنبيه عليها وتوضيحها كما
فالمناقشة فى امثال ذلك ليست بقادحة فى شئ **المسئلة الثامنة** فى نفى المضادة والمماثلة عن
الوجود مع شئ من الاشياء ليس من حيث هو مخالفة بمعنى المنافات مع جميع المعقولات والى ذلك اشار
المصنف بقوله ولا ضد له ولا مثل فتحقق مخالفته مع المعقولات لا باينها بيان ذلك ان الضد كما
المشهور كذا الحقيقة لما له ماهية يكون مشاركا للغير فى الموضوع ولا يجتمعان فيه عقلا او غيره
بشئ من الوجهين والوجود ليس بماهية اصلا بل هو تحقق الماهية وكونها فاذا اعتبر التحقق من حيث انه
شئ من الاشياء ومفهوم من المفهومات لا يمكن بتلك الاعتبار تحقق ماهية بل يكون هو ماهية فالوجود

من حيث هو وجود ليس بهيئة لشيء وكونها ضدا او مثلا او مخالفا لغيرها من حيث هو مفهوم من المفهو
يتصور فيه فلان لكنه ليس ضدا ومثلا لشيء من المعقولات اما انه ليس ضدا فلان الوجود مستجمع العناد الوجود
ليس له وجود واما انه ليس بمثل فلان الوجود قائم بمحل لا مع غيرها هو مثل له يكون في محل ايضا اذ حكم الامثال
واحد بالضرورة وكل محل موجود فيلزم اجتماع المثلين في محل ما هو مماثل للوجود بل يخالفها اذ لا مانع من
المخالفة من هذه الحيثية وانما اثبت المخالفة من نفي المضادة والمماثلة لان النسبة بين الاثنين منحصرة
في هذه الثلاثة فاذا انتفى الاثنتان ثبت الثالثة منها ولما كانت المنافاة اعم من المضادة ومن نفي
الخاص لا يلزم نفي المنافاة ومن اثبات المخالفة يتوهم ثبوت المنافاة لكونهما انما يجتمعان معا وهو ليس بواقع
صرح بنفي المنافاة ايضا بقوله ولا ينافيها فان الوجود المطلق الذي هو الكلام فيه يعرض لكل شيء حتى لنفسه
من حيث انه معقول وحتى لنقيضه اعني العدم من حيث كذلك والمنافي لا يمكن ان يعرض لما هو مناف له

المسألة التاسعة في ان المعدوم ليس بشيء وان الشيئية مساوقة للوجود بمعنى ان كل موجود
شيء وبالعكس كما ذهب اليه الحكماء واكثر المتكلمين ولفظ المساوقة يستعمل فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون
اللفظان مترادفين والمساواة فيكونان متباينين وهم تعرض في مرادفة لفظي الوجود والشيئية بل ربما
يدعى نفيه بداهة على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة معتدا بها بخلاف قولنا السواد شيء وانه يستعمل
احدهما فيما لا يستعمل فيه الآخر اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هو واجب
الوجود وممكن الوجود ولا يقال هو واجب الشيئية وممكن الشيئية وخالف في هذه المسألة اكثر المعتزلة
فذهبوا الى ان المعدوم الممكن شيء اي ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فعندهم الثبوت والشيئية
اعم من الوجود ومساوق للشيئية بخلاف المعدوم الممتنع فانه عندهم منفي وليس بثابت فالنفي عندهم اخص
من العدم ومقابل للثبوت قال الامام هذه المسألة اي القول بان المعدوم شيء متفرعة على القول بزيادة
الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها وقيل يمكن ان يعكس فان من قال بها يجب عليه القول
بزيادة الوجود قطعا فلنبدأ به ثم ان المحقق الطوسي ادعى امتناع كون الماهية متقررة في الخارج منفكة
عن الوجود بانه يستغني عن الحاجة الى الاستدلال بعد ملاحظة ما عنى من لفظ الوجود فان بعد ملاحظة ان
المراد من الوجود انما هو مجرد تحقق الماهية وكونها لا امرا زائدا عليها في تلك الاحوال لا يجوز ان يكون الماهية متحققة
بلا وجود فيها او بجزئه يجوز بعد ملاحظة ذلك فعلا كما يحكم به عقله والى هذا اشار المص بقوله وتباوقا اي الوجود
والشيئية فلا يتحقق اي الشيئية بدونه اي بدون الوجود والمنازع مكابر مقتضى عقله فان قيل مذهب
المعتزلة ان التقرر على ضربين احدهما تقرر الماهية في حد ذاتها ويسمونه ثبوتا ومقابله نفيا وثانيهما تقررها بحيث
يترتب عليها آثارها كاحراق النار وترطيب الماء ويسمونه وجودا ومقابله عدما ويطلقون العدم على
النفي ايضا والاول بازاء ما يسميه الحكماء وجودا ذهنيا والثاني بازاء ما يسمونه وجودا خارجيا ويؤيده
ما قيل ان المعتزلة انما وقعوا في اثبات المعدوم في الخارج لعدم الوجود الذهني فهم يوافقون الحكماء في ان
ثبوت الماهية وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الثبوت الذي هو مبدأ غيرها
بحسب آثارها بالممكنات فلا يسمونه وجودا فان ورد ثم ان يجوزون كون المعدوم متقررة في الخارج بالمعنى

الاول مكابرة فظاهر انه لم يكن كيف هذا التفريق بما اثبته الحكماء الا انهم لم ينسبوه الى الخارج بل الى الذهن
وان اريد تميز التفريق بالمعنى الثاني فلا شك في كونه مكابرة لكن المنازعة لم يتجه فيه فقلنا المراد هو المعنى الاول
وهو مكابرة ظاهرة من حيث نسبته الى الخارج اذ لا يفرق بديهة العقل بين كونه كون بحسب الخارج
بحيث يكون احدهما منشاء الاثار دون الاخر ويجوز ذلك الفرق مكابرة صريحة بل نقول لا فرق بين
المعنى الاول والثاني فيلزم بتجويز الثاني ايضا ولا نسبة لذلك الى ما ذهب الحكماء اليه من الوجود الذهني
الا ان ما هو في قوة مدركة لا في الخارج ولا استبعاد في الفرق بين الكون في القوة المدركة والكون في
الخارج بكون احدهما منشاء الاثار دون الاخر بل المعلوم عنه بديهة في ذلك هو الفرق بين كونين بحسب
الخارج فقط واما ما قيل من انهم انما هو صواب لما وقع لا بد للحكماء في اثبات الوجود الذهني فضعيف لانه
لو كان كلامهم القول بثبوت الممتنعات ايضا في الخارج وهم لا يقولون به لا يبقى لا بعض الحكماء ايضا اثبات الوجود
الذهني لان مدارها استدلوا به على ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت الامر وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت
المثبت له وهما تامان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات والممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة
المدركة الا انا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين ممتنع وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة
اصلا فحكم بهذين المقدمتين يلزم ثبوت الممتنع في الخارج واما ثانيا فهو مطابقة النسبة العقلية للنسبة
الخارجية صدق الحكمين المذكورين يستدعي ثبوت نسبتهما في الخارج ولا يكفي مجرد الثبوت في الذهن
واما ما يقال من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فانه منتقش بجميع الموجودات واحكامها وكذا
صور المعدومات والممتنعات واحكامها مرتسمة فيه باطل لان كل احد يعلم ان قولنا اجتماع النقيضين
ممتنع حق وصدق وان لم يتصور العقل الفعال بل كان ممن ينكره وكذا ما يقال من ان كل نسبة ايجابية او
سلبية من حيث كونها نتيجة القضية او البرهان هي المرادة من النسبة الخارجية ومن حيث كونها مدلولة
للخبر هي المرادة من النسبة الذهنية فهي من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة لنفسها من حيث هي نتيجة القضية
او البرهان فصدقها من حيث هي مدلولة للخبر انما هي باعتبار المطابقة وصدقها من حيث نفسها القضية
او البرهان انما هي بكونها نفسها في الواقع وذلك لان هذا القول غافل عما صرحوا به في تقسيم الكلام
الى الخبر والانشاء من انه ان كان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء ان على هذا القول
يلزم ان لا يكون للقضايا نسبة خارجية للحكم الذي يستنبط الحاكم من البرهان خارج مطابقة فعلم ان ثبوت ما هو
المعدومات والممتنعات يستدعي ثبوتها في الخارج بل نقول على تقدير كون الايجاب هو ثبوت امر لامر فرعا
على ثبوت المثبت له يلزم ان لا يصدق ايجاب اصلا لانه لو ثبت ا مثلا لب لكان ب ثابتا وهذا ايجاب
ايضا فكان ثبوت ب ايضا ثابتا لب وهو فرع ثبوت ب قبل هذا الثبوت فيكون ذلك الثبوت الثاني ايضا
ثابتا فيها على ثبوت ثالث له وهكذا الى غير النهاية وهذه الثبوتات الغير المتناهية ممتنعة وان لم
يوجد قوة مدركة اصلا كما عرفت فيلزم تحققها في الخارج فيلزم التسلسل المحال الا ان يقال انما نقول بذلك التسلسل
هنا مع فرض عدم الذهن والقوة المدركة لا يستلزم بطلان التسلسل مع عدم الذهن والقوة المدركة
كيف وفرض العدم لا يستلزم العدم ولا جوازه لجواز ان يكون عما لا في نفس الامر وجواز الفرض

ب

يستلزم جواز الفرض وحمل هذا الاحكام اقا نا نعلم بديهة ان طوفان نوح مثلا متقدم على بعثة موسى
على نبينا وبه وان لم يكن ثمة حركة وزمان هو مقدارها وذلك ان ذلك بديهة الوهم لا بديهة العقل
فكذا هذا الحاصل ان ثبوت الموضوع في الحكمين المذكورين يجوز ان يكون باعتبار وجوده في القوة
المذكورة وان لم يكن لنا علم بوجودها بل ان نكون جوزنا وذلك لا يدل على عدمها في الواقع لكون فيما
لوجود الموضوع فيها على تقدير ومن هنا ظهر بطلان ما ابطلت به القول الاول فان عدم تصور العقل
الفعال لا يستلزم عدم العقل الفعال اذ لا يلزم في الحكم بعض الحكم تصور العقل الفعال بعنوان كونه عقلا
فعالا بل يكفي تصوره بعنوان كونه هو الواقع ونفس الامر مطابق لهوا وقع اما ما ابطلت به القول
الثاني فالجواب عنه ان تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء يقتضي ان يكون لكل نسبة هي مدلولة للكلام الخبر
من حيث انها مدلولة له خارج ولا يقتضي ان يكون لكل نسبة مطلقا ومن اي جهة كانت خارج ويكفي في
كون النسبة خارجية تحقق المطابقة الاعتبار بها هي مدلولة للخبر فكل نسبة سواء كانت خبرية او نظرية
من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة يمكن لنا هو من حيث هي مقتضاها الضرورة او النظر مطابقة بعضها ففي
الحيثية الاولى ذات خارج ومن الحيثية الثانية نفس الخارج باعتبار ونفس الامر باعتبار اخر الا انه
لا يمكن كونها موجودة خارجية بمعنى كونها موجودة خارج الذهن اذ ظهر بطلان جميع ما يثبت عليه جواز
كون ثبوت المثبت له في احكام الايجابية في الخارج ظهر بطلان ما يثبت عليه ثم هذا وتحقيقنا في هذا
المقام ايضا ما حيث تكلم في تحقيق معنى نفس الامر فليتوقف ثم ان من جعل الدعوى على امتناع ثبوت
المعدوم في الخارج نظرية استدل عليها بوجوه موجهة ووجوه مزيفة اما الوجوه الموجهة فاثنان
تقريرها الاول انه لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تاثير القدرة في شيء من الممكنات والازم باطل ضرورة واتفاقا
بيان اللزوم ان التاثير اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية عند المتكلمين كافة واما
في الوجود وهو ايضا باطل اذ الوجود ليس بموجود ولا معدوم حتى يتصور تعلق القدرة والتاثير بها واما
عند القائلين بالحال فظاهر واما عند غيرهم فلان الوجود لا يوجد الا بعد الضمير كما حققنا واما في الاتصاف اي
اتصاف الماهية بالوجود وهو ايضا باطل لان الاتصاف منتف في الخارج والا كان ثابتا فيه فكان متصفا بالثبوت
ايضا كان ثابتا فيه متصفا بالثبوت وهكذا الى غير النهاية وهو ذلك مع انه لا فرق في اجراء هذا بين اتصال النسبة
بين الموجود في الخارج والثابت فيه بالضرورة واذا كان الاتصاف منتفيا في الخارج بالمعنى المقابل للثابت
على ما هو مصطلحهم كان ممتنعا والممتنع غير مقدور عليه بالاتفاق والى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله وكيف
يتحقق الشيئية بدونه مع اثبات القدرة اي مع اثباتهم وجود القادر المختار المؤثر في الممكنات بالقدرة
والاختيار وكون الماهية بشيئيتها ازلا غير متعلقة القدرة ومع انتفاء الاتصاف وكونه نفيا محضا وممتنعا
صرفا على زعمهم غير صالح لتعلق القدرة فالقول بتحقق الشيئية بدون الوجود ينافي القول بثبوت القدرة
مع انتفاء الاتصاف وانما لم يتعرض للوجود لكونه على تقدير كونه متعلقا لتاثير القدرة مستلزما للا
الماهية مع انه غير معقول كما تقرر والوجه الثاني نظر الاستدلال العرض للوجود اعتبر مثبتا مثبتوها
من المتكلمين كالمعتزلة بل هم من امتناع التسلسل من غير اشتراط الاجتماع في الوجود والترتيب كما سبق

مع علم تعقل امر زائد على الثبوت له مدخل في تحقق جريان البراهين في الموجودات دون الثابتات اذ مناط
ذلك هو مطلق الكون والتحقق في الخارج وهو حاصل في كليهما واعتبار كون الوجود اخص معتبرا
فيها الا بمجرد الثبوت كما بان في ذلك اذ لا مدخل لهذا الخصوص في شيء من اجزاء البراهين لا تحقيقا بل نقول
بان حقائق الثابتات متناهية مع انه خلاف مذهبهم من القول بثبوت اشخاص غير متناهية في العدم لكن يتجه
نوع عليه ولعل لهذا اشار بقوله واتحاد الوجود مع عدم تعقل الزائد واعلم ان الغرض من هذا الوجه هو بيان
مناقضة بعض احكامهم لبعض فلا يرد انه لا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها
واما الوجوه المزيفة فاربع الاول ان المعلوم متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي
هو ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت والجواب انه ان اريد بصفة النفي
صفة هي في نفسه نفي وسلب فيكون المنفي المتصف به هو المنفي فلا نسلم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما
يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها
صفة هي نفي شيء وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث مثلا فلا نسلم ان المتصف بها لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب
يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الوجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات
الوجودية الثاني انه لو كان الذوات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها لكانت واجبة اذ لا معنى
للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب والجواب ان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا
في ثبوته الذي هو اعم من الوجود الثالث ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهو محال لانها
تخرج في الوجود متناهية بالاتفاق فالكل زائد على الباقي في العدم بقدر متناه والزائد على الغير بقدر متناه
متناه فيكون الباقي في العدم الذي هو جزء من الكل المتناهي متناهيا والجواب انا لا نسلم ان الزائد على الغير بقدر
متناه متناه بل الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه الرابع ان المعدوم اما مساو للنفي او اخص منه او
اعم اذ لا مباين ظاهرا والشقاق فعلى الاولين يصدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من
المعدوم بثابت وعلى الاخير لم يكن نفيا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد يصدق على النفي
فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت ثابت [illegible] والجواب انا لا نسلم انه اذا لم يكن نفيا صرفا
كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهوما بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها منفيا كالممتنعات
وهذا كاف في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي ثابتا وهذه الوجوه لو لم تنفعنا
المقصد لما ذكرنا والمعتزلة تمسكوا في ثبوت المعدومات بوجوه الاول ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما
الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومقدورا ومرادا فيتميز عن غير المقدور وغير المراد
واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية وهي تقتضي ثبوت المشار اليه المتميز
والجواب عنه بالنقض والحل اما النقض فاشار اليه المص بقوله لو اقتضى التميز الثبوت حين لزم ثبوت الممتنعات
فان الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضها متميز عن البعض
وعن الامور الموجودة مع انها منفية قطعا ومثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق الى غير ذلك من
المركبات الخيالية من الممكنات تميز بعضها عن بعض مع كونها منفية وفاقا واما الحل فهو انه ان اريد

ان

ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج ممنوع وانما اللازم لو كان التميز بحسب الخارج وانما هو بالثبوت في الذهن
فسلم ولا يفيد الثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان وكل ممكن ثابت لان الامكان صفة ثبوتية
فيجب ان يكون الموصوف به ثابتا كما مر والجواب انه لم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتباري
عقلي ويكفي ثبوت الموصوف به في العقل على انه منقوض بها وانتقضوا على انتفائه من المركبات الخيالية
كما مر اليه هذا المنع والنقض اشار المصنف بقوله والامكان اعتباري بريهما وانقضوا على انتفائه **المسئلة
العاشرة** في نفي الحال فذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين والقاضي ابو بكر منا الى اثبات
الحال المعلوم ان لم يكن له ثبوت اصلا في الخارج فهو المعدوم وان كان له ثبوت في الخارج فاما باستقلاله
فباعتبار ذاته فهو الموجود واما باعتبار التبعية لغيره فهو الحال فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم
لانه عبارة عن صفة الموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك
والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير الذات بخلاف الذات فانها لا تكون الا
موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود والصفة لا تكون ذاتا فلا تكون
موجودة فلذا قيدنا بالصفة واذا كانت صفة للموجود لا تكون معدومة ايضا لكونها ثابتة في الجملة فهي
واسطة بين الموجود والمعدوم واحترزوا بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة
لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية واعترض
على هذا الحد للحال بانه لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات
حالة الوجود والعدم وقال شارح المقاصد انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والا فمن
المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول به لا على هذا الوجه وذهب بعضهم الى نفي الحال وانحصار المعلوم
في الموجود والمعدوم فان المعتزلة قاطبة ذهبوا الى انه لا فضل من الثبوت الا الوجود فهذا انما يجار في
العدم الا في ذلك الا الوجود بل ادعى ان الثبوت هو الوجود بل اعم فكما لا واسطة بين الثابت والمنفي اتفاقا فكذا
بين الموجود والمعدوم والى ذلك اشار المصنف بقوله وهو اي الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي
قال صاحب المواقف وبطلانه اي بطلان الحال بالمعنى الذي عرفت ضروري لما عرفت من ان الموجود
ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك فلا واسطة بين النفي والاثبات فان ذهب نفي ذلك اي نفي انه لا واسطة
بين النفي والاثبات فقصد اثبات الواسطة بينهما فهو سفسطة وان قيد بعضهم بان يفسر الموجود
بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا يتحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هو ما يتحقق تبعا لم
يكن النفي والاثبات المتناقضين متوجهين الى معنى واحد انتهى كلام المواقف ثم ان المثبتين للحال احتجوا
بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا لكان متحيزا في الوجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل كما مر
ولا معدوم والا لاتصف بنقيضه والجواب عنه ما اشار اليه المصنف بقوله والوجود لا يرد عليه القسمة
الوجودي كما عرفت انما هو كون الشيء وتحققه وليس هو من حيث هو وجود كون الشيء بشيء من الاشياء
فلا يتصف من هذه الحيثية بالكون ونقيضه المنقسم اليهما انما هو شيء من الاشياء واما الوجود فلا من حيث
هو كونا ووجودا بل من حيث انه مفهوم في العقل متميز من الشيء فيصير هذا المفهوم الانتزاعي الى

فى العقل بعد الانتزاع فهو شئ مقابل للاشئ ان الوجود الكون مطلقا او فى العقل فهو من هذه الحيثية
ليس الا بتصف بالوجود و بنقيضه ليلزم كونه لا موجودا ولا معدوما فيثبت الحال ومن [illegible]
اعنى من حيث انه كونه يتحقق الشئ ليس بشئ من الاشياء ولا يعقل نسبة الوجود و نقيضه اليه ليصح
ان يقال انه من هذه الحيثية موجود او لا موجود و فى معدوم او لا معدوم وهذا هو المراد من علاه
ووقوع القسمة عليه بمعنى ان الوجود ليس من حيث هو موجود شئ من الاشياء ولا من شأنه قبول القسمة
الى الوجود واللاوجود والاتصاف باحدهما والذى يتقوم منه الامور شئ من الاشياء ومعقول نسبة الوجود
واللاوجود اليه لكنه ليس بمتصف عند كونه باحدهما والحاصل ان الحال المتقدم واسطة بين الموجود
المعدوم والواسطة يجب كونها بحيث يتصور كونها احد الطرفين والوجود من حيث هو وجود لا يتصور
كونه موجودا و معدوما فهو لا يمكن ان يكون واسطة بينهما وعلى هذا التقرير الذى قررناه اندفع ما
توهمه شارح المقاصد من ان هذا الجواب تسليم للمدعى اعتراف بالواسطة وقد يدفع هذا التوهم بانه
هذا يجتمع منه على ان الوجود اما موجود واما معدوم واما لا موجود ولا معدوم والاول والثانى باطلان
فتعين الثالث هذا وهذا الجواب على هذه المقدمة ذات الاجزاء الثلاثة خالية عن القسمة المعقولة لان
كل جزء منها يتوقف على تصور نسبة بحسب الحقيقة لا بمجرد الاعتبار والا لا يلزم التسلسل ثم بين الوجود
ونفسه ان كان حمل الوجود على الوجود على سبيل الاشتقاق كالابيض من غير معنى لاذا المراد ان الوجود
الوجود لا يرد عليه القسمة الى هذه الاجزاء الثلاثة لكونها غير متصورة فمن اين يلزم الاعتراف بالواسطة
وقد يوجه كلام المص انه بعد اعتبار الاجزاء الثلاثة بان الوجود لا يرد عليه القسمة الثلاثية لكون
القسم الثالث غير محتمل عقلا لما مر من ان الوجود بمعنى الثبوت والعدم النفى فكان ما لا يكون ثابتا ولا
منفيا غير محتمل كان ما لا يكون موجودا ولا معدوما وقد يوجه بان القسمة الثلاثية الحاصلة من القسمة
الواقعة على الامر الثابت الوجود ليس ثابتا على زعمهم انتهى والوجه هو ما ذكرنا واما بيان ما يرد على
هذه الحجة باختيار ان الوجود معدوم فى الخارج ومنع امتناع اتصاف الشئ بنقيضه على سبيل الاشتقاق
وتوجيهه انه يصدق على الوجود فى الذهن انه معدوم فى الخارج وهو يمتنع عندكم ولا استحالة فيه انما الاستحالة
فى اجتماع الوجود والعدم فى محل واحد وثبوت احدهما متصفا بالاخر وحمل احدهما مواطاة على الاخر
واما ارتفاع احدهما واتصافه بان الاخر فليس بمستحيل وليس بجيد ثم ان اختيار ان الوجود موجود و
موجود مع انه ليس بشئ لاستلزام تقدم الماهية عليه بالوجود كما نبهنا عليه وبالجملة هذه الشبهة ليست
بتلك القوة التى توهمها شارح المقاصد الثانى ان الكلى الذى له جزئيات متحققة فى الخارج كالانسان
ليس هو موجودا والا لكان متشخصا فلا يكون كليا ولا معدوما والا لما كان جزء من جزئياته الموجودة
كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم والجواب عنه ما اشار المص بقوله والكلى ثابت فى
تعقله الكلى وان كان جزءا من جزئياته الموجودة فى الخارج لكنه من الاجزاء العقلية لا الخارجية
فان نسبة التشخص الى طبيعة الكلى نسبة الفصل الى طبيعة الجنس فكما ان الجنس والفصل من الاجزاء العقلية
للطبيعة النوعية دون الخارجية كذلك الكلى والتشخص بالقياس الى الشخص وهذا الابتناء فى كون الكلى الطبيعى

موجود

موجودا فى الخارج كما هو مذهب المحققين فان نحو وجود الكلى الطبيعى فى الخارج ليس الا نحو وجود مادته
الشخص وحقيقته غير عين الآخر الذى هو الشخص بل كلاهما موجودان فيه بوجود واحد والعقل يحلل الى
ماهية معروضة والى تشخص عارض وكل واحد من العارضية والمعروضية انما هو بحسب العقل دون الخارج
اذا عرفت ذلك فنقول انا وان قلنا ان الكلى من حيث هو جزء للشخص ليس بموجود فى الخارج ثم بل هو من
هذه الحيثية معدوم فيه لا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وانما يلزم لو كان جزءا خارجيا له وليس كذلك
كما عرفت وان اردت انه من حيث هو جزء ليس بموجود اصلا فغير مسلم لا بد عليه اذ كل ما هو موجود
مطلقا الا بالموجودات يكون متشخصا الثالث انه من الهيئات الحقيقية العرضية كاللونية والسواد ليس بجنسه
والا لتقوم الموجود بالمعدوم كما مر بل لا هو موجود ولا انه جزء من حقيقة السواد وقيل انه جزء آخر هو الفصل
ولا بد من قيام احدهما بالآخر لم يمكن ان يلتئم منهما ماهية حقيقية لوجوب احتياج بعض اجزاء الماهية الحقيقية
الى بعض وقيامها عرضا لا يتحقق الا بقيام العرض بالعرض وهو محال باتفاق المتكلمين لا يقال هذا انما يتم
لو ثبت تحقق اجزاء السواد فى الجنس والفصل وهو ممنوع بل الهيئة الاجتماعية جزء آخر قائم بهما و
يكون التئام الماهية الحقيقية باحتياج بعض اجزائها فى الجملة فلا يلزم قيام الجنس بالفصل ولا العكس
فلا يلزم قيام العرض بالعرض لانا نقول قد ثبت فى موضعه انحصار الاجزاء المحمولة فى الجنس والفصل على انا ننقل
الكلام الى الهيئة الاجتماعية فانها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى
تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الوجودى بالمعدوم ومما قيل من انه يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين
بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالآخر ورد عليه ان
التركيب الحقيقى يقتضى الاحتياج والقيام بين الاجزاء ولا يكفى فيه ما ذكروه والا لزم ان يحصل التركيب
بين الحركة والسخونة القائمتين بالجسم لتوقف قيام السخونة به على قيام الحركة به لا يقال هذا ليس بوارد
لان التركيب الحقيقى يقتضى الاحتياج ولا يلزم منه انه كلما تحقق الاحتياج تحقق التركيب الحقيقى
وهو ظاهر بل يرد عليه ان هذا هو جواب الشبهة التى اشار اليه بقوله ويجوز قيام العرض بالعرض فان قيام
العرض بالعرض الذى جوزه المص ليس الا ان يقوم عرض بمحل بتوسط عرض آخر كما حققه انتهى ثم فى المقصد
الثانى عند قوله وقد تقرر المآل الى المحل بتوسط واعلم ان هذا الجواب انما هو على سبيل التنزل والا
فالجواب عن هذا الوجه انما هو الجواب عن الوجه الثانى كما لا يخفى ولم يذكره ههنا اكتفاء وتقريره ههنا
ان يقال انا وان قلنا ان جنس السواد لو كان متحققا فى الخارج لتقوم الموجود بالمعدوم ثم وانما يلزم لو كان
السواد فى الخارج متقوما من اللونية ولكن ليس كذلك لان اللونية من الاجزاء العقلية للسواد فان اللونية من حيث
انها جزء للسواد متمايزة عن قابضية البصر التى هو فصله ليست موجودة فى الخارج بل معدومة فيه ولا ينافى
ذلك وجود طبيعة اللونية فى الخارج كما مر فى الجواب وان قلنا انه ليس بمعدوم مطلقا ثم بل هو موجود فى العقل
ولا يلزم من كونه موجودا فى العقل التئام حقيقة السواد بحسب الخارج منه ليلزم الاحتياج وقيام
العرض بالعرض ولا التئام حقيقته من الاجزاء العقلية لكونها منتزعة من حقيقة بسيطة ولا تمايز بينها
الا بعد الانتزاع وبحسب العقل ثم اعلم ان هذين الوجهين لما ضعفهما واحد كما لا يخفى ولذلك جمعهما الشارح

للقاصد

المقاصد فيجب واحدا مما اجاب عنه بالجواب المشترك وصاحب المواقف اقتصر على الوجه الاخير واجاب عنه بكلا الجوابين المشترك والمختص بالاخير كذا الشارح القديم اتفقا في شرح كلام المصنف على الاقتصار بنافي الوجهين وحمل الجوابين جوابين عنه لا يخفى بعده عن سوق كلام المصنف ثم ان الامام الرازي اعترض على ما يبتنى عليه كل الجواب عن قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل بالتمايز ان طابق الخارج عاد كلام مثبتي الحال وان لم يطابق كان جهلا لا عبرة به والجواب عنه انا لا نسلم ان المطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة ذهنية هوية على حدة فلا نم لزوم الجهل على تقدير عدمها اذ لا لم يصدق الحكم بشيء من الاعتبارات وانما يلزم الجهل لو حكم بان كل صورة ذهنية صورة لهوية عينية على حدة وليس كذلك وان اريد بان يكون بازاء كل صورة هوية يكون المتحقق من تلك الصورة في الخارج تلك الهوية والحاصل من تلك الهوية في الذهن تلك الصورة فلا نم ان المطابقة بهذا المعنى تستلزم ان يكون هناك امور متباينة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من هوية واحدة صورا مختلفة باعتبارات مختلفة كما لا يخفى على من يعرف ذلك ثم ان المصنف لما اشار الى الاجوبة عن وجوههم بالمنع اراد ان يشير الى الجواب عنها بطريق النقض ايضا فقال ولو تمت لثبتت الحال بعينها يعني ان مثبتي الحال لو تمت هذه الوجوه بالحال نفسها وبيانه ان حاصل ادلتكم هو ان الموجودات مشتملة على ما به الاشتراك وما به الامتياز مما ليس بموجود ولا معدوم فهو حال وهذا بعينه وارد عليكم فان الاحوال كلها مشتركة في الحالية ويختص كل منها بما به امتاز عن الاحوال الاخر وما ليس بموجود فيرد الالزام بقيام الصفة بالصفة وهو ممتنع كقيام العرض بالعرض بل الوقوع لا يمتنع من قيام المعدوم مما ليس بموجود ولا بمعدوم بالمعدوم وهو ممتنع كقيام الموجود بالمعدوم بالضرورة فهما حالان مشتركان مع سائر الاحوال في الحالية ومتباينان بما به الامتياز وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل هذا هو تقرير النقض على ما يوافق المشهور ولا يخفى توقفه على كون ما به الاشتراك جنسا وعليه منع ظاهر لعل المصنف اشار اليه في ذلك بقوله لو تمت بالحال نفسها فتدبر وقد ضعف الامام الرازي بان الحالية صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخرى اذ لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال ليلزم تسلسل الاحوال وعده المصنف على ما في شرح المقاصد بان الحال ليس عندهم سلبيا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا بمعدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولا معدوم فاذن الحال يشتمل عندهم على معنى سلب الوجود والعدم لكن يختص بتلك الامور التي يتوهمها الاوائل احوالا فيعمها ثم ان القائلين بالحال قد دفعوا عن هذا النقض بوجهين الاول منع قبول الحال التماثل والاختلاف فان ذلك عندهم من خواص الموجود والثاني التزام التسلسل في الثابتات ومنع استحالته والبرهان قائم في الامور الموجودة دون الثابتة والمص اشار الى بطلان هذين الوجهين بقوله ودعوى عدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل بينة اما بطلان الاول فلان قبول الحال التماثل والاختلاف ضروري فان كل شيئين ثبتت العقل اليهما فاما ان يكون المعقول من احدهما هو المعقول من الاخر او لا فعلى الاول هما المتماثلان وعلى الثاني

بما المتنافيين فان قيل هذا انما يثبت لو الاختلاف باستحالة الحكم ونحن انما ادعينا في دليلنا التماثل
والاختلاف باستحالتهما وهو انما يكون بين موجود بين كلا نقض عليها اذ النقض هو اجراء الدليل بين
لا مع التخلف اجاب المحقق الشريف بان هذا النقض المحقق بدليلكم المشتمل على الاشتراك والتباين فالتخلف
فيه التعبير من بعض الوجوه مثلا اذا قال المستدل ههنا البياض باعتبار الاشتراك وبحاله الامتياز سكرهم
لاستحالة تركب الموجود من المعدوم وقال الناقض ايضا معلمين لاستحالة تركب البياض موجود و
معدوم من المعدوم لم يكن ذلك قادحا في كونه نقضا المحقق الدليل ومثل هذا كثير في موارد النقوض
واما بطلان الثاني فلانه لا فرق في الحقيقة بين امتناع التسلسل وبطلان التطبيق بين الامور الموجودة
والامور الثابتة واما ما ذكره الامام من انه يجوز التسلسل انسد ابطال الحوادث لا اول لها واثبات
فضيران المستند الحادث المحتاج الى الصانع عندهم انما هو الوجود بعد الثبوت على ان الى اثبات الصانع
طريقا اخر لا يتوقف على ابطال التسلسل كما بين في موضعه فلا انسداد الا ان يقال ان المتكلمين من اخرهم يفيق
الى امتناع امور غير متناهية مرتبطة سواء كانت مجتمعة في الوجود او متعاقبة فيه اعتمدوا في ذلك على
برهان التطبيق ولا شك ان جريانه في الامور المتعاقبة في الوجود كالحوادث والتسلسل في الامور الثابتة
وهو لا خلاف اشتغل بذلك البرهان وان انسد عليهم باب ابطال الحوادث لا اول لها وانسد عليهم
ابطال اثبات الصانع لابتنائهم فيه على ابطال الحوادث لا اول لها **المسألة الحادي عشر**
في تفريع بطلان ما فرعوا على القول بثبوت المعدوم والقول بالحال على بطلانهما والبراءة من القول
ببطلان ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تاثير المؤثر فيها وتباينها و
اختلافهم في اثبات صفة الجنس بما يبينها في الوجود ومغايرة التحيز الجوهرية واثبات صفة المعدوم
بكونه معدوما وامكان وصف الجسم به وتوقع الشك في اثبات الصانع مبدا اتصافه بالقدرة والعلم
والحياة وهذه هو فروع القول بثبوت المعدوم وقسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها
وهذان فرعان على القول بالحال اما فروع القول الاول فمنها ما هو متفق عليه بينهم ومنها ما هو مما
اختلفوا فيه فالمتفق عليه امور الاول ان الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية الثاني ان لا
تاثير للمؤثر في تلك الذوات لكونها ثابتة ازلا ومستغنية في ثبوتها عن المؤثر بل انما تاثير المؤثر في اخراجها
الى الوجود واعطائها صفة الوجود الثالث ان تلك الذوات متفقة في الماهية وانما اختلافها بحسب
التخصص الامور الثابتة من ضنيف فقولهم وتباينها عطف على تاثير وانتفاء تباينها والمختلف فيها
اثنا عشر الاول ان المعدوم هل هو متصف بصفة الجنس كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد
المغايرات عما يتبعها في الوجود كالحلول التابع للسوادية مثلا اثبته جمهورهم على الاول وبعضهم
الثاني ان التحيز هل هو مغاير للجوهرية تابع لها في الوجود كما هو مذهب جمهورهم ام هو عينها كما هو مذهب
بعضهم الثالث ان المعدوم هل هو صفة ثابتة للمعدوم ويتصف المعدوم في العدم كما ذهب اليه بعضهم ام لا كما
ذهب اليه جمهورهم الرابع ان المعدوم كالجوهر هل هو جسم لكونه معدوما ويتصف بالجسمية في العدم كما
ذهب اليه بعضهم ام لا وهو مذهب جمهورهم الخامس انه هل يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا با

والقدرة والحيوة مع الشك في انه موجود كما هو مذهب من ذهب منهم الى جواز اتصاف المعدوم بصفة
كما هو مذهب غيرهم واما ثانيها القول الثاني فاحدهما تقسيم الحال الى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات
كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك كلونية السواد فانها لا تعلل بصفة
في السواد وكذا وجود الاشياء وثانيهما تعليلهم اختلاف الذوات في المعدومية بالاحوال فان القائلين بكون
الذوات المعدومة متساوية في الذاتية جعلوا تلك الصفات احوالا وعلى ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان
يكون صفة لموجود وفي ذكر ذلك مع ما لا فائدة لذكره اشارة الى فروع اخرى لكشفهم تلك الصفات الثابتة
للذوات في العدم التي جعلوها احوالا في الجواهر اما ما يعود الى الجملة اي مجموع ما يتركب عنه
البنية كالحيوة وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية
والوجود والكون وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية وما الصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود
والى ما يتبع الحدوث بشرط الوجود كالحلول في المحل **قد نجيب** لما كان القول بثبوت المعدومية في
الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود مشهورا ببطلانه واضمحلاله وقد ذهب اليهما جمع كثير من
العلماء المتبحرين تحتمل ان فيه صلح مظنة للاشتباه فقال صاحب المواقف في المقام الثاني والذي
احسبهم ارادوه حسبانا يقارب اليقين انهم لما وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها اي ان
يحاذي بها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وانتفاءها عدما ومفهومات ليس من شانها ذلك
كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فهي
يحمل العدم والوجود سلبا وايجابا ثم يجعلوهما له عدم ملكة ولا نزاع معهم في المعنى لا في التسمية
كلام المواقف وقال شارح المقاصد والحق ان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما
يصح لو كان المعدوم عندهم مرادفا للمنفي ولا يطلق عليه اصلا كما ذكره بعضهم لا اسم على ما قرره صاحب
المواقف من تفسير الثبوت بانه لا مدخل له في الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال يكون ابعد عن الوجود
من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك بل انهم يجعلونه قد تمايز وفي التقرر
والتحقق والثبوت حد المعدوم ولم يبلغ حد الوجود وهما جعلوا كونه جزء الموجود كلونية السواد
واما ثالثا فلان ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي ليس له التحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا
لغيره والكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا لغيره ثم قال ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق
الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون اقرب الى
الوجود من جهة ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل ثم حاول التنبيه على ما يصلح مظنة للاشتباه
في المقامين فقال اما في الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب
الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما ستعبرنا عن هذا المعنى بالثبوت
في الخارج لما لم يفهم من ثابتية التقرر والتحقق مع فهم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة
ان الماهيات ليست بجعل الجاعل فاصلة انتهى وعندنا تقرر من المشتقات والمعدومات الممكنة
بان لها ماهيات متصفة بالوجود تارة ومتعرية عنه اخرى بحيث يجعل مثبات الوجود لا صولها

فيجوز

ضرباً عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما في الثاني فهو انهم وجدنا بعض ما يتصف بالوجود كوجود
الانسان وايجاد الله تعالى اياه وعالمية زيد وسوادية السواد وقد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم
يكن له سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلاً لما دار الوجود ما يتصف به سواء وجد باعتبار العقل او لم
يوجد على انه لو وجد باعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل فجزموا بان لهذا النوع من المعاني
تحققاً ما في الخارج وثبوتاً ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال وتوضيحه انه اذا اعتبر المعلول
عن العلة فمن حيث كل منهما صفة كانت تقبل الصدق معدومة اعني الموجودية والوجود فلا تكون حينئذ معدومة
ضرورة النقيض بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فيكون واسطة انتهى كلام صاحب
المقاصد **المسئلة الثانية عشر** في الوجود المطلق والمقيد ومقابلهما اعلم انك قد عرفت غير
مرة ان المراد من الوجود ليس الا كون الماهية وتحققها فلا يمكن ان يتحقق الوجود الا ويلزم اضافته الى
ماهية ما وشيء ما ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجود معنى اضافياً بل معنى يلزمه اضافة وفرق ما بين
المعنيين وكل معنى غير اضافي وان كان مما يلزمه اضافة فلا شك في امكان تعقله من حيث هو غير مضاف
الى شيء ما لكن المراد بالوجود المطلق ههنا ليس هو الوجود من حيث هو غير مضاف اصلاً بل المراد هنا
هو غير منسوب ومضاف الى شيء بعينه وماهية مخصوصة وان كان منسوباً ومضافاً الى شيء ما وماهية ما
مطلقاً وذلك لانا نعلم قطعاً ان المبحوث عنه ليس الا الوجود من حيث هو وجود للشيء وكون وتحقق
للماهية لا مفهوم الوجود من حيث هو وكذا المراد من العدم المطلق انما هو رفع الوجود لا بنسبته واضافته
الى ماهية مخصوصة وان كان منسوباً الى ماهية ما لا من حيث هو غير مضاف الى شيء ما اصلاً كيف ولو لم
يؤخذ مضافاً الى الوجود لم يكن مقابلاً له فاذا وجب اعتبار اضافته ونسبته الى الوجود فالاطلاق المعتبر فيه انما هو
الاطلاق المعتبر في الوجود لا غيره وهذا هو المراد من قوله ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اي غير منسوب ومضاف
الى ماهية مخصوصة كالكتابة او الضحك وغير ذلك بيانه ان الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه
ووجود الشيء لغيره فعلى الاول اذا قصد اثباته للشيء جعل الشيء موضوعاً وجعل المشتق من لفظ الوجود
محمولاً من غير تقييده او اعتبار تقييده بشيء مخصوص فنقول مثلاً الانسان موجود من غير ان يعتبر تقييد
الوجود بشيء مخصوص حتى يكون وجود الانسان سوى ما يقتضيه كون الوجود نفس تحقق الشيء وكونه مع
اضافته الى شيء ما كما بيننا وهذا هو المراد بالوجود المطلق وعلى الثاني اذا قصد اثبات وجود ذلك الشيء لغيره
ذلك الشيء جعل ذلك الغير موضوعاً وذلك الشيء او وجود ذلك الشيء محمولاً على سبيل الحمل الاشتقاقي
فنقول الانسان كاتب اي موجود كاتباً او موجود له الكتابة فهذا اعني وجود هذا المحمول لذلك الموضوع هو الوجود
المقيد وكذا العدم على قسمين عدم الشيء في نفسه وهو مقابل الوجود في نفسه وعدم الشيء عن غيره وهو مقابل
الوجود لغيره فقوله فيقابله عدم مثله اي في هذا اعتبار اضافته ونسبته الى ماهية مخصوصة فنقول زيد
معدوم من غير ان يقصد انه معدوم عنه شيء كالكتابة بخلاف قولنا زيد معدوم عنه الكتابة او لا كاتب وغير كاتب
وبالجملة العدم المقيد بشيء مخصوص هذا اعني العدم في قولنا زيد معدوم هو العدم المطلق المقابل للوجود
المطلق ومقابلته للوجود المطلق هو المرفوع فيقابل السلب للايجاب هو باعتبار كونه رفعاً له فهو بهذا

الاعتبا

الاعتبار لا يمكن ان يجامعه بان يكون موضوع واحد باعتبار واحد موضوعا للوجود المطلق والعدم المطلق لانه
هو وحده باعتبار كونه وحده كما هو المعتبر في اجتماع المتقابلين ولكن قد يمكن ان يجامعه لا من حيث هو مقابله
وحده بان نفرض موضوعا هو موصوف بالوجود المطلق في الواقع يرتفع عنه الوجود المطلق ويتصف بالعدم
المطلق فهذا الموضوع موضوع للوجود المطلق الواقعي وللعدم المطلق الفرضي معا فقد اجتمع في هذا الموضوع
الوجود المطلق والعدم المطلق معا وهذا العدم المطلق وان كان مقيسا الى هذا الوجود المطلق المجامع له
ومقابلا اياه ولكن يجامعه مستلزما ليس من حيث هو مقابل له لان مقابلته له انما هو من حيث كونه وحده
وكونه كذلك انما هو بحسب الفرض لا بالفعل هذا معنى قوله وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في
موضوع واحد لا باعتبار التقابل قال الفاضل القوشجي فانا اذا اطلقنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فافراد
ذات الموضوع بهذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور
موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل
واحد بحسب نفس الامر اي يتصف كل منهما في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض
العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل
قد يفرض شيئا ما موصوفا بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى
اشار المصنف بقوله وقد يجتمعان اي الوجود والعدم معا اي يجتمعان في محل واحد انتهى كلام الشارح القوشجي
وفيه انه كان ينبغي على هذا ان تقول كما قد يجتمعان معا كما لا يخفى على انه لا يقدح كون كل من المتقابلين
مفروضا في اجتماعهما لا يقدح كون كليهما مفروضين ايضا وح فما الفرق بين هذه الصورة والصورة الاولى
لكون الثانية توضيحا للاولى واما ما في الشرح القديم والحواشي الشريفية في شرح هذا المقام من انه
قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له الكون المطلق لكن لا باعتبار التقابل
بل باعتبار الاجتماع لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل
له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار
انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله وقد يجتمعان معا دفع لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن
ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا ونظيره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور
ونقيضه وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا فيرد عليه الشارح
القوشجي اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى دفعه
بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل
واحد بان يكون موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا الكلام فيه بان يقال العدم من حيث انه سلب الوجود
مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض له يجتمع معه اما ثالثا فانه لو كان معنى قوله وقد يجتمعان ما
ذكروه لكان لفظ معا لغوا واقول يمكن ان يوجه معنى قول المصنف لا باعتبار التقابل على ما ذكراه بان الاجتماع
باعتبار التقابل اي اجتماع المتقابلين بل معناه انه لو اجتمعا باعتبار التقابل لم يكونا مطلقين

لان العدم لا يكون شيء نقيضا للوجود المناقض له فلا يكون نقيضا المطلق الوجود فلا يكون عدما مطلقا وعلى
هذا الاخير عليه شيء مما اوردناه اما الاول والثاني فظ واما الثالث فلان قوله قد يتعقلان معا اذا كان
نقيضا للكل المذكور ففاسد من قوله معا انه قد تلك الرد يندفع بان حاجة العدم الى الوجود ليس من حيث انه
من تعقل الوجود ايضا ثم اقول لا يتعقلان بكون قوله وقد يتعقلان معا اشارة الى ما اشرنا اليه من
امكان تعقل كل من مفهومي الوجود والعدم من دون اضافة ونسبة الى شيء ما [illegible] في ذلك وان كان في
الوجود الذهني لكن العدم يحتاج في تعقله الى تعقل الوجود لكونه نقيضا له لكن حيث تعقل الوجود لا يحتاج
الى شيء من الاشياء اصلا فلا يتعين [illegible] ثم هذا الوجود مقيدا باعتبار اضافته ونسبته الى جهة معينة كالوجود
البصري [illegible] ووجود الكتابة مثلا للانسان [illegible] موجود بصيرا والانسان موجود كاتبا او نقيضه موجود له
البصر او الانسان موجود له الكتابة وقد يشتق من ذلك القيد اللفظي هو جهته مخصوصة كالبصر والكتابة اسم مثل
البصير والكاتب [illegible] بصير الانسان كاتب [illegible] لفظا [illegible] الى ذلك القيد [illegible] بصر الانسان
نعم كاتبة والجسم ذو سواد وهذا هو الوجود المقيد كما عرفت فيقابله عدم مثله في اعتبار التقييد الاضافة
الى جهة بعينها وهو العدم المقيد [illegible] الملكة فان الملكة عبارة عن ذلك الامر الوجودي الذي قيد به
الوجود المقيد اعني الجهة المخصوصة وقد يوضع لذلك العدم اسم خاص مثل العمى لعدم الكتابة [illegible]
او امي وهو مقابل لذلك الملكة مع الوجود الذي وضع له وهو منسوب اليه هو المرهونة تقابل العدم والملكة
ذلك العدم الى الموضوع كافتقار الملكة اليه فان الملكة لما كانت موجودة لغيرها فذلك الغير هو موضوعها
فهي محتاجة لا محالة في وجودها الى ذلك الموضوع ولا بد في ذلك الموضوع من قابلية لتلك الملكة [illegible]
امتناع ان يكون كل شيء موضوعا لكل شيء فوجود الملكة لما كان لموضوع قابل كان عدمها ايضا عن موضوع
قابل فهو ليس عدما صرفا بل معتبر فيه النسبة الى وجودي فهو وجودي لذلك الاعتبار فلا بد له من
موضوع موجود يقوم به ذلك العدم كما في الملكة فالمراد من الموضوع هو الموضوع الموجود في الخارج
والا لما اختص هذا الحكم بالوجود والعدم المقيدين وهنا اعتبر في عدم الملكة كون الموضوع قابلا للملكة
وقابلية الشيء للشيء قد يكون بالشخص يعني ان يكون شخص ذلك الشيء قابلا له وقد يكون بالنوع اعني ان يكون
نوع ذلك الشيء قابلا له وان لم يكن ذلك الشخص منه قابلا له وقد يكون بالجنس اعني ان يكون جنس ذلك
الشيء وان كان في ضمن انواع اخر قابلا له وان لم يكن ذلك النوع قابلا له مثال الاول اعمى لم يزل له بصر
ثم زال ومثال الثاني هو لم [illegible] الغير [illegible] ومثال الثالث هو العقرب مثلا والى الشيء هذا المعنى
وتوهنا اي الموضوع شخصيا او نوعيا او جنسيا فعلى الاول اذا كانت قابلية الشخص للملكة في وقت [illegible]
بالعدم كما في عدم اللحية للمرد [illegible] فيقال لهما العدم والملكة المشهوران وعلى الاخير [illegible]
كما على الاول اذا لم يكن القابلية في وقت لا [illegible] كما في عدم اللحية [illegible] يقال لهما العدم والملكة الحقيقيان
واعلم ان الملكة وعدمها اذا اخذا [illegible] فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة مثل الكتابة واللاكتابة
والبصر والعمى واذا اوجب [illegible] سلب احدهما [illegible] كان التقابل بينهما اعني بين النسبتين تقابل السلب والايجاب
مثل انه كاتب او ليس بكاتب اذا اوجب [illegible] سلب كلاهما فالنسبتان متنافيان وليسا بمتقابلين

مثل زيد كاتب فزيد لا كاتب او زيد ليس بكاتب او زيد ليس بلا كاتب في اعلم ايضا ان وجود الملكة اعني الوجود
المقيد وكذا العدم المقيد اذا حمل على الملكة يصير وجودا مطلقا وعدما مطلقا مثل الكتابة موجودة او
معدومة واذا حمل على موضوع غيرها يكون مقيدا مثل زيد موجود كاتبا او كاتب زيد لا كاتب اولى
كما عرفت وينبغي ان يعلم ايضا ان المراد من الوجود المقيد والعدم المقيد غيرها هو المراد من الوجود الخاص
والعدم الخاص وانه لا فرق بين المطلق والخاص في الحمل وعند الاطلاق والاستعمال وانما الفرق بحسب
اعتبار العقل فكل وجود مطلق فهو وجود خاص باعتبار وان التقابل بين الخاصين هو تقابل السلب
والايجاب بخلاف المقيدين فان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كما عرفت فليلتفت بالتامل الصادق
في جميع ما ذكرنا في هذه المسئلة من الكلام فان الناظر في هذا الكتاب بالفطنة قد يغفلوا عما هو الحق في هذا
المقام **المسئلة الثالثة عشر** في بساطة الوجود وعدم تركبه لا من الاجزاء المحمولة ولا من الاجزاء
الغير المحمولة فاشار الى الاول بقوله ولا جنس له اي للوجود اذ الوجود كما هو محقق الاشياء وليس من جنس
الاشياء فلا مشاركة له مع الاشياء وجنس الشيء انما هو ما به مشاركته مع غيره واشار الى الثاني بقوله
بل هو بسيط اي ليس له جزء اصلا لا الجنس الذي هو من الاجزاء المحمولة ولا غيرها لان الجزء ما لا يتحقق
شيء وبعرضه كون وتحقق الوجود انما هو كون ذلك الشيء وتحققه لا هو ولا ما هو مركب منه ومن غيره
لانه ايضا لا يتحقق شيء وبعرضه تحقق والحاصل انه بعد ما اعلم ان المراد من الوجود انما هو كون الشيء وتحققه
لا امر اخر وراء ذلك يحكم العقل ضرورة بانه لا يمكن ان يكون له جزء ما اصلا فانما يستدل به على ذلك من انه
لا اعم من الوجود لنتصور كونه جنسا له ومن ان الوجود كما مر يعرض جميع المعقولات فلو كان له جزء لكان عرضا
للوجود فيلزم ان يكون الشيء عارضا لنفسه ولا يكون العارض بتمامه عارضا وايضا لو كان له جزء فاما ان
يكون موجودا فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما معدوما فيلزم تقوم الشيء بنقيضه لعل الغرض منه تنبيه
على ذلك فلا يضر المناقشة فيه مع ما فيه من المصادرة بالوجود الموجود فلو كان للوجود جنس لكان مقولا عليه
وعلى ما بازائه في جواب ما هو ولكن ما بازائه الوجود المطلق هو المعدوم المحض وليس له ذات ولا تعين بل هو لا
شيء محض فكيف يستقيم ان يكون جزؤه مفهوما محصلا معينا **المسئلة الرابعة عشر** في ان الوجود
يتكثر بالذات اعني انه له افراد في نفس الامر متكثرة بالذات حسب تكثر الهويات ومخالفة كما انها كما هو
مذهب الحكماء على ما عرفت سابقا لا ان تكثرها بحسب الحصص بسبب الاضافة الى الهويات كما هو مذهب المتكلمين
بيان ذلك انه لا شك ان لكل هوية كانت لها كون تصدر عنها بحسبه اثار مخصوصة اثار تلك الهوية وهو كونها
بحيث يصدر عنها تلك الاثار ولا شك ان حقيقته صدور اثار مخصوصة تخالف وتباين حقيقة
صدور اثار مخصوصة اخرى تخالف الهوية التي يصدر عنها تلك الاثار الهوية التي تصدر عنها هذه الاثار
هذه تخالف ومباينة بالذات لا بمجرد الاضافة مع اشتراك الكونين المخصوصين في مطلق الكون ولا شك
ان لكل واحد من هذه الاكوان المخصوصة كونه خارجي بمعنى كون لها في خارج ظرفها النفس الكون لا الوجود على
ما عرفت سابقا وكونه عرضا لوجود الهوية في العقل ليس معناه ان الوجود الذي هو بمعنى الكون عقلي

كون العقل ظرفا لنفس الكون بل بمعنى كونه ظرفا للوجود الكون بمعنى العرض هو كون الشيء موجودا للغير فلما
لم يكن الوجود موجودا في الخارج للماهيات بمعنى عروض الوجود للماهية في الخارج وحكمنا بانه عارض لها في العقل
بمعنى انه موجود للماهية انما هو في العقل لا في الخارج فما هو ثابت للوجود المطلق هو كون الماهية بحيث
يصح ان يكون في الخارج ظرفا لنفس الكون وهو موجود للماهية وثابت لها في العقل بمعنى ان يكون في العقل
ظرفا للوجود وثبوته لا لنفسه لا شك في ان هذا الفرض فرض بحسب نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل وانما يكون
بمجرد تعمل العقل لو كان العقل ظرفا لنفسه لا لوجوده فثبوت هذا الفرض من الوجود للماهية لا يتوقف على
ثبوت الماهية قبل ثبوته لها الا في العقل ولا يلزم بمجرد ذلك ان لا يكون الوجود فرضا ثابتا للماهية في نفس الامر فيندفع
الاشكال الذي ذكرناه سابقا انه وارد على الحكماء في قولهم بان للوجود افرادا حقيقية غير الحصص لان مدار ذلك
الاشكال كان على امرين احدهما ان ثبوت الفرد الوجود قائما على الماهية في نفس الامر يتوقف على وجود الماهية في
نفس الامر بوجود سابق وثانيهما ان تحصص كونه امتيازه من كون آخر لا يمكن ان يكون بامر خارج عن
الكون بل بمجرد الاضافة الى الماهية وقد ظهر مما ذكرنا ثبوت الامتياز وعدم التوقف كليهما فليتعقل وهذا الذي
ذكرنا هو مراد المصنف بقوله ويتكثر اي الوجود المطلق بتكثر الموضوعات اي بتكثر الماهيات التي يحمل عليها الوجود
وعلى حسب تكثرها ثم ان الوجود المطلق المشترك بين هذه الافراد اعني مطلق الكون المشترك بين هذه الافراد
اعني مطلق الكون المشترك بين هذه الاكوان المخصوصة انما هو مقول عليها بالتشكيك على وجهين احدهما التقدم
والتأخر وثانيهما الاولوية وعدمها كما قال الشيخ في الشفاء من ان الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة
والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة
والوجوب والامكان انتهى فان الاولوية وعدمها يشمل الاستغناء والحاجة والوجوب والامكان كما لا
يخفى وبيان التشكيك ان العقل لا ينتزع هذا الفرد من المعلول ولا يعتبره وصفا له الا بعد ان ينتزع ويعتبر
فردا آخر وصفا للعلة وينتزعه ويعتبره وصفا للعلة ولم ينتزع ولم يعتبر فردا آخر وصفا للمعلول بعد ذلك هو
معنى التقدم والتأخر بالعلية كما لا يخفى ولما كان وجود الفرد المتقدم باعتبار العقل لا في الخارج كان صدق مفهوم
الوجود المطلق عليه بتقدم في اعتبار العقل متقدما على صدقه على الفرد المتأخر بخلاف ما اذا كان المتقدم
موجودا في الخارج فانه لا يلزم هناك ان يكون صدق مفهوم عليه متقدما على صدقه على الفرد
المتأخر وهكذا الكلام في الاولوية فلا يتجه ان كون صدق مفهوم الوجود على وجود العلة اقدم من صدقه
على وجود المعلول وعلى وجود الجوهر اولى من وجود العرض ممنوع انما المسلم اقدمية وجود العلة على وجود
المعلول واولوية وجود الجوهر على وجود العرض لا اقدمية الصدق واولويته فتفكر وهذا الذي ذكرنا
هو معنى قول المصنف ويقال اي الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اي على افراد الوجود العارضة
بحسب اعتبار العقل للموضوعات الذهنية للماهيات المخصوصة فقولنا الانسان موجود الفرد من الوجود الحاصل
عن ذلك فهذا تصريح من المصنف بان للوجود افرادا واقعية غير الحصص عارضة للماهيات في نفس الامر كما اوضحنا
البحث فيما سبق فاذا ثبت ان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على افراده ثبت انه بعضه بالنسبة اليها لا ذاتيا لها كما
علم تقديم كون الافراد عبارة عن الحصص الحاصلة بالاضافة الى الماهيات على ما هو مذهب المتكلمين وقد تقدم

فيستلزم ثبوته الوجود انه ليس جزء من الماهيات فليس الوجود جزء من غيره مطلقا اى لا من الماهيات
كما سبق ولا من افراده الخفى الا انه يكون مقولا بالتشكيك بالقياس اليها فهذا التفريع انما هو على
مجموع ما سبق من قوله و نوع التشكيك على عوارضها هذا ما تفرد به عقلي في شرح هذا المقام العويص كل
الحل ان تجده من غيري فاغتنم **المسئلة الخامسة عشر** في ان الشيئية من المعقولات
الثانية ولنقدم مقدمة في بيان المعقول الثاني فنقول قد سمعنا انهم يطلقون هذه اللفظة على طائفتين
من المعاني احدهما ما يجعلونه موضوع المنطق وذلك مثل الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية والموضوعية والمحمولية والقياس والتعريف وغير ذلك من المعاني التي يبحثون عنها في علم
المنطق وثانيهما الامور العامة المبحوث عنها في الحكمة والكلام وذلك مثل الوجوب والشيئية والوحدة
والكثرة والماهية والعلية والمعلولية وغير ذلك مما يقع في هذا الكتاب وكلتا الطائفتين مشتركتان
في انهما معان معقولة يتصف بها الاشياء الخارجية وليست لها امور متأصلة خارجية قائمة بموصوفاتها
في الخارج بل انما عروضها لها وقيامها بها يكون بحسب وجودها اعني الموصوفات في الذهن فقط
لكن الطائفة الاولى تعرض لموصوفاتها في الذهن من حيث هي موجودة في الذهن بمعنى ان يكون القيد
بالوجود في الذهن داخلا في الموضوع وبالجملة ينتزعها العقل من الماهية الموجودة في الذهن باعتبار
وجودها في الذهن لا باعتبار وقوعها في الخارج ولذلك لا يتصف المعروض به بحسب الخارج فان الجنس
عارض للحيوان الموجود في الذهن ولا يتصف به الحيوان الموجود في الخارج بحسب الخارج والطائفة الثانية تعرض
للموصوفات من حيث هي لا مع التقييد بوجودها في الذهن وان كان ذلك العروض لا يكون الا حين وجود الموصوفات
في الذهن لان حقيقته من حيث هي لا يكون الا في الذهن كما عرفت في مسئلة من قيام الوجود بالماهية من حيث هي
لا لكون وجود الموضوع في الذهن قيدا في المعروض وبالجملة ينتزعها العقل من الماهيات حين وجودها في
الذهن بل باعتبار وقوعها في الخارج وفرق بين بين المعنيين ولذلك يتصف الموصوفات بهذه الطائفة
من العوارض بحسب الخارج مع كون العروض في الذهن فان الماهية متصفة بالوجود في الخارج مع ان الوجود
لا يعرضها الا في الذهن كما مر ولذلك يرى القوم قد تزلزل علمهم في تفسير المعقول الثاني وتعيين ما هو
منه فقد يعرف بما للوجود الذهني مدخل في عروضه وقد يعرف بما لا يعقل الا
عارضا لمعقول آخر ولعل المراد بهما اذا عقل عارضا لمعقول آخر فلا يرد عليه انه لا يجوز ان يكون
العوارض الذهنية قد ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها وقد يعرف بانها ما ليس في المعقولات الاولى
في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج وظاهر ان هذا التعريف اعم من الاول لشموله مجموع الطائفتين
دون الاول حيث يختص بالطائفة الاولى وهذا قد يطلق لفظ المعقولات الثانية اصطلاحا كما قال
سيد المدققين في تعريفها المولفون من القدماء هو انها العوارض العقلية التي لا يحاذي بها امر في الخارج
وقد عدوا منها الكلي والجزئي والعرضية والشيء والذاتية والماهية والعلة والمعلول والممكن ونظائرها
والمصنف تبعهم في ذلك وعد بعض المذكورات منها في الكتاب وجمهور المتأخرين خصوا ذلك بوجه يخرج
عنها اكثرها عند القدماء منها حيث شرطوا ان يكون تعقل المعقولات الثانية بعد تعقل شيء آخر

وغاية لوجه التسمية ويخرج بذلك كثير من الامور المعدودة منها عنها كالكلي والجزئي والنقيض والشيء
والعلة ونظائرها وجعلوا العوارض العقلية على قسمين مقابل العوارض الخارجية ولوازم الماهية وارادوا
بالعوارض الخارجية ما لوحظت على معروضها انما اتصف معروضها خارجية فكل ما هو كذلك من المعدودة منها
يخرج عنها مثل الجزئي والشيء والعلة يكون بهذا القيد خارجيا لانه مقررة ان زيدا جزئي وشيء
وعلة في الخارج ثم لما راوا خروج هذه الامور عنها اعترض بعضهم على القدماء وبعضهم عد هذه الامور منها
وبعض اخر ارتكبوا تكلفات بعيدة لتندرج هذه الامور فيها ولم يطلعوا على ذلك انتهى ما اردنا من كلامه
واقول التحقيق في هذا المقام ان جعل العوارض على ثلثة اقسام عارض يكون الخارج ظرفا لوجوده كالسواد
وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولكن يكون ظرفا لنفسه كالوجود وعارض لا يكون الخارج ظرفا لا لوجوده
ولا لنفسه كالكلية والاول يكون الخارج ظرفا للاتصاف به لا محالة ويكون له ما يحاذيه في الخارج والثاني
يكون الخارج ظرفا للاتصاف به ايضا لكن لا يكون له ما يحاذيه في الخارج لان المراد ان يكون ما يحاذي
به موجودا في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لوجود ما يحاذيه لا ظرفا لنفسه والثالث لا يكون الخارج ظرفا
للاتصاف به ولا له ما يحاذيه في الخارج فالاول يكون عروضه للمعروض في الخارج لا محالة بخلاف الثاني والثالث
فان عروضهما انما يكون في العقل اما الثالث فظاهر واما الثاني فلانه لو كان له عروض في الخارج لكان له ثبوت
ووجود للمعروض في الخارج فان ذلك هو معنى العروض في الخارج فيكون الخارج ظرفا لوجوده وهو خلاف
المفروض فجميع ما لا يكون الخارج ظرفا لوجوده يكون عروضه في العقل فيكون من المعقولات الثانية
لكونه في الدرجة الثانية من التعقل لان عروضه لما كان في العقل وثبوت الشيء للشيء يتوقف على ثبوت المثبت
له فمعروضه يجب ان يعقل ليعقل عروض العارض له سواء كان منشأ عروضه هو وجود المعروض في
العقل كالعوارض الذهنية كالكلية او لا كما في سائر الامور الاعتبارية خصوصا الاضافات فان الامور
الذات لا في العقل وان كان اتصافها بها في الخارج فحصلت غاية وجه التسمية في الجميع ولا حاجة لذلك
الى التخصيص بما يكون منشأ عروضه هو الوجود في العقل واما قولهم لا يحاذي بها امر في الخارج فلاخراج
المحمولات الذاتية فانها البسائط اجزاء حقيقية واما بعض الاجزاء التحليلية فهي بعد التحليل في الحقيقة عوارض
عقلية منشأ انتزاعها نفس الذات بخلاف غيرها من العوارض العقلية فان منشأ انتزاعها امر زائد
عن نفس الذات لكن يصدق ان لها ما يحاذي بها في الخارج وهو الهوية البسيطة الخارجية كالسواد مثلا فان
هويته في الخارج بحذاء اللونية التي هي جنس لها باعتبار وبحذاء القابضية التي هي فصلها باعتبار آخر
فظهر صحة التعريف الموروث من القدماء ودخل جميع العوارض الاعتبارية العقلية فيه ولا يرد على من عد الامور
المعدودة منها ما اورد عليه ولا حاجة في دخولها الى تكلف اصلا اذا عرفت ذلك فنقول قول المصنف والشيئية
من المعقولات الثانية انها من العوارض التي تعقل ثانية بان يكون عروضها للمعروضات حين كونها متعقلة
فيكون في الدرجة الثانية من التعقل وليس لها الشيئية متاصلة في الخارج اي موجودة فيه بان يكون
الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لنفسها ولعل لافادة هذا المعنى لم يكتف بان يقول وليست في الخارج
او ليست متاصلة فقط ويمكن ان يكون هذه الجملة معطوفة على معنى قوله من المعقولات الثانية اي ض

اى من العوارض التى تعقل ثابتة ولا تكون مما يستلزم الخارج اى لا يكون بحذائها شىء اصيل فى الخارج

فيكون هذه الجملة بمعنى قولهم لا يحاذى بها امر فى الخارج فيكون اشارة الى تعريف المعقولات الثانية لكونه اول

ما اطلق هذه اللفظة ولذلك اكتفى بها بعض المواضع بان يقول من المعقولات الثانية واذا لم يكن الشيئية

مما يستلزم الوجود فلا تقتضى مطلقا اى لا بشرط خصوصيات الماهيات ثبوتا فى الخارج والا لزم ثبوت

الشيئية فيه بل هى تعرض لخصوصيات الماهيات اى فى العقل كما هو شان المعقولات الثانية على ما عرفت واما

بيان كون الشيئية المطلقة من المعقولات الثانية فهو لو كانت الشيئية المطلقة مما يستلزم الوجود لحاذى بها

امر فى الخارج فى الاشياء المخصوصة بكون ازائها وليس كذلك فان للموجودات الخارجية اشياء مخصوصة

مثل الانسان والفرس والسواد والبياض وامثال ذلك وليس شىء منها امر موجود فى الخارج هو

بازاء الشيئية المطلقة انما ينتزعها العقل من الشىء المخصوص اذا حصل فى الذهن بان يجرده العقل

من جميع الخصوصيات فيبقى الشيئية المطلقة واما ما قيل فى بيانه من انه لو كان الشىء المطلق موجودا

فى الخارج لكان مشاركا لغيره فى الشيئية ومخالفا له بخصوصية فيكون له شيئية فهكذا فيلزم التسلسل

فقد اعترض عليه بانا لا نسلم المخالفة بخصوصية فيما به الاشتراك فان كل عام مباين للخاص فى مفهومه

مباين عن الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات فالمطلق الشىء على تقدير وجوده مباين عن الاشياء

المخصوصة بنفس مفهومه لا بامر زائد عليه حتى يلزم ان يكون للمطلق الشىء شيئية اخرى وايضا الوضع

الدليل لو صح لزم انتفاء الكلى اصلا اذ لو وجد الحيوان مثلا لشارك الحيوانات الخاصة فى الحيوانية وخالفها

بخصوصيته فللحيوان حيوانات ويتسلسل وانما ما توهم الشارح القوشجى من ان الدليل على مفهوم الشىء الكلى

ليس بموجود فى الخارج فلا وجه للتعريج والتخصيص بمفهوم الشىء فان طبايع الكليات ليست بموجودة فى الخارج

سواء كانت معقولات اولى او ثوانى فجوابه ان طبايع الكليات التى هى المعقولات الاولى موجودة فى الخارج

عند المحققين وهو مختار المصنف كما ثبت واما تخصيص الشيئية بهذا الحكم من بين سائر المعقولات

الثانية مع كون جميعها مشتركة فيه فهو لكونها مساوقة للوجود ومبحوثا عنها ههنا وهو لا يبعد

عن جميع ما هو من المعقولات الثانية بل الشيئية كلما يبحث عنه الى كونه منها ولعله كما قيل اندفع ما تو

بعض الناس من كون الشيئية مثل الاجناس **المسئلة الثانى عشر** زعم تمايز الاعدام لا

شبهة فى كون الموجودات متمايزة بحسب الخارج واما الوجود فان قال بكونها افرادا حقيقية للوجود

المطلق فلا شك فى تمايزها بذاتها اما فى الخارج عند من يقول بحقيقتها فيه واما فى نفس ذواتها عند من لا يقول

بحقيقتها فيه ومن لا يقول بكونها افرادا حقيقية بل انها اعتبارية واعتبارية محضة فلا يقول بتمايزها فى حد

ذواتها لا فى الخارج ولا فى نفس الامر بل باعتبار انتسابها الى الماهيات كما عرفت واما المعدومات الممتنعة

المعدمات فوقوع تمايزها وعدم تمايزها خلاف فالحكماء وكثير من محققى المتكلمين قالوا بتمايزها واختاره المصنف

وقال وقد يتمايز الاعدام وهو يستلزم تمايز الحقيقة لانه لا تعدم من حقيقة واستدلوا عليه بوجوه

احدها ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة دون غيره ولا غيره الى نعلولا التمايز لما صح ذلك

وثانيها ان عدم الشرط ينافى وجود مشروطه وعدم غير الشرط لا ينافيه فالعدم المنافى متميز عن العدم الغير

المنافى

الثاني وثالثها ان عدم الضد كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الآخر كالبياض فيه وعدم غير الضد لا
يصحح فعدم الضد متميز عن عدم غير الضد والرابعة الوجود انشاء والمشهور يقول لهذا استند عدم المعلول
الى عدم العلة لا الى غيره اعني لا الى غير عدم المعلول ولا الى غير عدم العلة ومنافي عدم الشرط وجود المشروط و
صحح عدم الضد وجود الضد الآخر بخلاف ما في الاعدام اى بخلاف عدم غير الشرط فانه لا ينافي وجود المشروط
وبخلاف عدم غير الضد فانه لا يصحح وجود الضد الآخر فلولا امتياز تلك الاعدام الثلاثة لما اختلفت
مقتضياتها واستدلت النفاة بان المعدومات والعدميات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو
متميز فله وجود لا محالة لان التميز صفة ثبوتية تستدعي ثبوت الموصوف بالضرورة والجواب عنه انا نمنع ان التميز
الثابت بين المعدومات امر متحقق في الخارج او لتلك المعدومات والعدميات هويات عينية متمايزة فلا
نزاع فيه لكن التميز لا يستدعي ذلك لان معناه ان لمفهوم العدم افرادا متمايزة عند العقل بحيث يخص كل
منها باحكام مخصوصة متمايزة في نفس الامر الا ان لها ثبوتا عند العقل فقط انتهى ثم قال صاحب
المواقف والحق ان هذا الخلاف فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان
التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود الذهني بتصور معدوم ما اى معدوم ليس له ثابتية
الوجود وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه فهو للمعدومات الصرفة تمايز ما امكن ان يتصور ما هو
معدوم مطلقا واعترض عليه شارح المقاصد بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون
بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها ثم قال فالاولى ان يجعل تمايز الشيء
اشملا كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام
عند حصولها لما لها من الثبوت الذهني وان كانت عدمية اعلاه اى نفيها ومن نفاه حكم بعدم تمايزها و
لعدم الثبوت اصلا انتهى وقد تبع في هذا الاعتراض صاحب المواقف فانه كان ينبغي ان يتبع الترجيح هكذا لانا
وقع وهو العكس في كلام شارح المقاصد ايضا اى في ذلك بل في كلام المواقف ايضا شيء ثم لما كان الحكم
بتمايز الاعدام متفرعا على الوجود لمظنة الاعتراض بان التمايز حيث يكون للموجودات الذهنية على ما هو رأي
من الحكماء والمتكلمين لا المعدومات فادل للمنبه التنبيه على الجواب بحكم بعض احكام ما يدل على ان المعدوم الذات لا
ثبات له في الوجود باعتبار منها ان المعلوم قد يعرض لنفسه بان يتصور المعلوم وذلك التصور وجود له في الذهن
ثم يعرض له ان يعقل لذلك التصور المعروض عن الذهن فذلك المعقول هو عدم عارض لهذا المتصور الذي هو
في نفسه عدم ومستدعى وان كان من جهة كونه متصورا موجودا فالعدم في هذا الفرض قد عرض
لنفسه فان قيل مضمون هذا الكلام ان يكون في هذا العدم متحققا ويكون المتكلم الوضع قائما بها والتحقق
بها منها هو ... في الذهن لكونها متحققة في الذهن وعرض عدم ... ولو سلم
ان ههنا العروض ... من جهة ثبوته وفي ذلك ... المحقق الشريف ...
بانه لا فرق بين مفهوم المعدوم ... ان كونها متصفة بالعدم انما هو ... الا بانها لكونها
متحققة ... قائما بها ... عدما كان ... الا ...
به وضده عليه ... وعن الثاني بان ... مفهوم العدم المطلق ...

فی ضمن ذلک الجزئی لنفسه والا لم یکن العارض بتمامه عارضا للتمام الا ان یقع مفهوم العدم عرضیا لجزئیاته
لاذاتیا لها انتهی والتحقیق ان اتصاف امر بما هو جزئی لمفهوم یقتضی اتصاف ذلک الامر بذلک المفهوم سواء
کان ذاتیا له او عرضیا اذا کان اتصافه بذلک الجزئی بالمفهوم الکلی کلیا قال الشیخ فی منطق الشفاء ای شیء وجد
فی طبیعته عرض من الاعراض توجد فیه طبایع الامور التی یوصف بها ذلک العرض وصفا کلیا لا انه یلزم
ان یکون جمیع الهیئات متصفة بما هی متصفة مثلا یلزم من کون الجسم المتحرک لا متحرکا ضرورة اتصافه
بالشکل مثلا الذی هو فرد للاحرکة لانا نقول نقیض الحرکة هو سلب الحرکة ورفعها وظاهر ان الشکل لیس
فردا له بل هو موصوف به فهو فرد اللاحرکة بمعنی ما لیس بحرکة لا بمعنی سلب الحرکة ومنها ان العمی العارض لنفسه
اعنی فرد العمی عن الذهن نوع من العدم الملکة من حیث کونه مضافا الی العدم ومقابل له من حیث کونه
مضافا الیه صدق النوعیة والتقابل علیه ای علی هذا العدم العارض لنفسه باعتبارین مکثرین للذات
موضوع النوعیة والتقابل بیان ذلک ان النوعیة والتقابل وصفان متقابلان لان مقتضی النوعیة هو
الاجتماع ومقتضی التقابل عدم الاجتماع والمتقابلان اذا اتصف بهما امر واحد باعتبارین یجب کون الاعتبارین
تقییدیین لیتکثر بهما ذات الموصوف فیصح اتصافه بالمتقابلین ولا یکفی کونهما تعلیلیین لان التعلیل
غیر مکثر لذات المعلل فاجتماع النوعیة والتقابل فیما نحن فیه یجب ان یکون باعتبارین یتکثر بهما ذات
الموضوع لیصح اجتماعهما فیه وهو کذلک لان للعدم المضاف الیه اعنی العدم الذی اضیف الیه الزوال اعتبارین
احدهما کونه عدما وثانیهما کونه موجودا فی الذهن وظاهر کونهما متغایرین بالذات لا بعد فللعدم
المضاف اعنی زوال العمی باعتبار انه یجب الاعتبارین اللذین للمضاف الیه احدهما کونه مضافا الی العدم
من حیث هو عدم وبهذا الاعتبار یعرضه النوعیة وثانیهما کونه مضافا الی الملکة من حیث کونه موجودا
فی الذهن وبهذا الاعتبار یعرضه التقابل فان التقابل انما یعرضه لکونه ذو الاعدام المضاف
الیه عن الذهن فکما ان حیثیة کونه عدما مغایرة بالذات لحیثیة کونه موجودا فی الذهن کذلک ما اضیف
الیه من الحیثیة الاولی من حیث هو کذلک مغایر بالذات لما اضیف الیه من الحیثیة الثانیة من حیث هو کذلک
ثم ان المصنف لما ذکر ان عدم المع یستند الی عدم العلة اشتهر ان یتوهم ان العدمین متلازمان فیلزم استناد
احدهما الی الآخر اولی من العکس فاشار الی دفعه بقوله وعدم المع لیس علة لعدم العلة یعنی ان التلازم
بین العدمین لا یمنع من اولویة احد الاستنادین فان العقل یحکم بدیهة بصحة قولنا ارتفعت حرکة الید
فارتفعت حرکة المفتاح دون قولنا ارتفعت حرکة المفتاح فارتفعت حرکة الید فظهر انه لا یصح
علیة العلة الی عدم المع وکون عدم المع علة لعدم العلة بخلاف العکس وقوله فی الخارج ظرف العلیة
وانما جاز کون عدم المع علة لعدم العلة فی الذهن بان یکون حصول ارتفاع حرکة المفتاح فی الذهن علة
لحصول ارتفاع حرکة الید فیه فیستدل بالاول علی الثانی کما انه جاز العکس اعنی ان یکون عدم العلة
علة لعدم المع فی الذهن فیستدل بالثانی علی الاول علی انه ای هذا الاستدلال الاخیر للکون المذکور
برهانا انیا وهو الاستدلال من المعلول علی العلة وبالعکس ای بعکس هذا الاستدلال الذی هو فی کونه برهانا
لمیا وهو الاستدلال من العلة علی المعلول بیان ذلک ان الحد الاوسط فی القیاس یجب ان یکون علة النسبة

لا صنع في الذهن فإن كان مع ذلك علة لنفي الخارج أيضاً سمي ذلك القياس برهاناً لمياً وإن لم يكن علة
لنفي الخارج ما لا يكون له علة لكون ثبوته له لذاته لا بسبب لكنه لا يكون بيّن الوجود له بل يكون معلولاً له
متوسط فانّا أيضاً ولا يتأتى في تحصيله بالبرهان الذي يعتبر فيه إفادة اليقين بما يقتضيه بحصره يكون اليقين
غير حاصل إلا من العلة فإن تحقق ذلك فإن العلم اليقيني الكلي والدائم لكل ما له سبب علة لا يحصل إلا من سبب
وعلته لا محالة صرح بذلك الشيخ في برهان الشفاء **المسئلة السابعة عشر** في تلازم الأعم والأخص
إيجاباً وسلباً في العموم والخصوص في الإرشاد بقوله والأشياء المرتبة في العموم والخصوص وجوداً أي إيجاباً
متعاكس فيهما عدماً أي سلباً والحاصل أن كل شيئين بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما عموم وخصوص
مطلق لكن على عكس العين أي نقيض الأخص مطلقاً أعم من نقيض الأعم مطلقاً وحمل الشارح العموم
والخصوص على ما بحسب التحقق وهذا الشيء كالحيوان والناطق فإن الأعم وجوداً منهما كالحيوان أخص عدماً
والأخص وجوداً كالناطق أعم عدماً لأنه كلما عدم الأعم وجوداً عدم الأخص وجوداً وقد يعدم الأخص وجوداً
ولا يعدم الأعم وجوداً وذلك لأن الحمل على ما هو بحسب الصدق يحتاج إلى تكلف في حمل الوجود والعدم على
الوجود لغيره والعدم عن غيره أي الإثبات والسلب وهذه المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق وقد حقق
المعاني بأن إطلاق الوجود والعدم على الإيجاب والسلب غير معهود وحمله على مسئلة مشهورة في المنطق أولى
من حمله على غيرها مما لا يجري فيه صيتها ولا يتعلق البحث عنه على أن المصنف ذكر كثيراً من المسائل المشهورة
المنطقية في هذا الكتاب فالأولى أن حمل الوجود والعدم على الإيجاب والسلب ليس بأبعد من حمل العموم والخصوص المتعاكس
منهما على ما هو بحسب الصدق على ما هو بحسب التحقق **المسئلة الثامنة عشر** في تلازم الواسطة بين الحاجة والغنى
في كل من الوجود والعدم في الإرشاد بقوله وتعميم كل منهما أي الوجود والعدم إلى الاحتياج والغنى حقيقية
أي منفصلة حقيقية دائرة بين الإثبات والنفي لا يصح فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فإن كل واحد
من الوجود والعدم إما أن يكون لغيره هو المحتاج أو لا وهو الغني واستحالة الجمع بينهما والخلو عنهما ظاهرة
المسئلة التاسعة عشر في تحصيل المواد الثلاث أعني الوجوب والإمكان والامتناع وبيان معنى
والإشارة إلى انقسامها وبيان اعتبارها بحسب الذات وبحسب الغير وما يتعلق بذلك وهذه الثلاثة هي التي يبحث
عنها المنطقيون ويجعلونها مواد القضايا باعتبار وجهاتها باعتبار فالوجوب هو ضرورة ثبوت المحمول سواء
كان وجوداً أو غيره للموضوع والامتناع استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع والإمكان هو لا ضرورة ولا
استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع وهذه بعينها هي التي يبحث عنها في الأمور العامة لكن باعتبار وقوع
قضايا محمولاتها الوجود أو العدم لا غير وزعم صاحب المواقف أن المبحوث عنها ههنا غير المبحوث عنها في
المنطق فقال واعلم أن هذه غير الوجوب والإمكان والامتناع التي هي جهات القضايا أو موادها والإمكان
لوازم الماهيات لا جنس لها إذ الماهيات والأخرى طبيعتها دعى الفاضل بأنه إن أراد كونها واجبة لذوات الملزومات
فالملازمة ممنوعة ولو لزمت للماهيات يبطل الأول التالي ثم إن معناه أنها واجبة الثبوت للماهيات نظراً إلى
ذواتها من غير احتياج إلى أمر آخر ثم قال وكأنه يبطل بعض القضايا بالخلو عن كون الوجود فيه محمولاً أو رابطة
كقولنا الإنسان كاتب فيمتنع أن يكون مثالاً لما نحن فيه كاتباً أو وجوده الكاتب بل معناه أن ما صدق هذا يهتد

في بيان معنى الوجوب والإمكان والامتناع واعتبارهما بالذات وبالغير

على ان ذلك لو حمل على المخصوص على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك ويقبح صدق حمله ويحمل ويقع ذلك لا
بحسب الصناعة انتهى وفيه ان شارح المواقف كلامه صاحب بانه اراد ان المبحوث عنها في هذا الفن اخص من جهات القضايا
لا عينها والا لكانت لوازم الماهية من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه ولست كذلك وهذا بعينه ما صرح به
صاحب المواقف بقوله فاذا قلنا الزوجية واجبة للاربعة نعني به وجوب الحمل وامتناع الانفكاك وهو
غير الوجوب الذاتي يعني ان المتبادر من الوجوب هو وجوب الوجود لذاته لا وجوب الحمل لذاته وعلى هذا التوجيه
لا يرجع الى تعجيب مثلك واجبة الوجود لكن واجبة الوجود للاربعة لا واجبة الوجود في نفسها ولا حاجة الى
القول بانه يحمل بعض القضايا على الخلو عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة ومع ذلك لا يخفى ما فيه ولذلك قال
في حاشية الشرح القديم لا وجه لما قيل من انها لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت لوازم الماهيات
واجبة لذاتها وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بحسب اختلاف المحمول
لا بسبب اختلاف مفهوم الواجب الذي هو المادة والجهة يعني ان كون المتبادر في هذا الفن هو وجوب الوجود
لذاته انما هو لاعتبار هذا المعنى بعينه في محمول خاص هو الوجود لا لاجل التفاوت في المعنى وفي هذا الكلام
اشارة الى دفع ما اورده صاحب المواقف من قوله لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها ولو كانت الماهيات فانه
لا لاجل وجوب الموضوع لها فليتدبر والاشارة الى ما ذكرنا من الانحطاط قال المصنف قدس سره واذا حمل الوجود كقولنا
الانسان موجود فهذا الوجود المحمول هو الحق وجود الشيء في نفسه ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويقال
عنه بهل البسيطة او حمل رابطة كقولنا الانسان كاتب فان معنى الانسان يوجد كاتبا كما مر غير مرة و
هذا الوجود يقال له وجود الشيء لغيره والوجود الرابطي ويسمى ذلك التصديق مركبا ويقال عنه بهل المركبة
فان قيل فيندرج الوجود ايضا لا بد من اعتبار الوجود الرابطي فيلزم ان يكون للوجود وجود آخر قلنا انما
يلزم ان يكون له وجود لغيره ولا استحالة فيه والممتنع هو ان يكون له وجود في نفسه وهو غير لازم لان ثبوت
شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في نفسه على القضية بناء على تقدير حمل الوجود وجعله رابطة يكون نسبة
الموضوع والمحمول نسبة لا تخلو عن كيفية بحسب نفس الامر تسمى مادة وعن كيفية في التعقل تسمى جهة والى هذا
اشار بقوله تثبت مواد ثلاثة انفسها اي تثبت في انفس تلك المواد اي في نفس الامر المادة هي كيفية نسبة
المحمول الى الموضوع اذا اعتبرت من حيث نفسها لا من حيث حصلت في التعقل والالفاظ المواد الثلث كيفيات
ثلث ثابتة في نفس الامر مسماة بالمواد باعتبارها تلك وحصلت في التعقل اي وثبت جهات ثلثة في التعقل
هي الصور العقلية التي تحصل في الذهن من تلك الكيفيات الثلث سواء كانت هي اعيان تلك الكيفيات حتى
يكون الجهة مطابقة للمادة او كانت غير تلك الكيفيات حتى يكون الجهة غير مطابقة للمادة ومثلا
مما حاصله وثبت كيفيات تسمى بالمواد اذا اعتبرت في انفسها وتسمى بالجهات اذا اعتبرت في التعقل فيعبد
التوجيه مع ذلك يلزم منه كون الجهة مطابقة للمادة دائما ويحتاج الى ان يتكلف ويجاب بان الشيء قد
يتعقل بصورة مطابقة وقد يتعقل بصورة غير مطابقة فعند تعقل الجهة يكون المادة متعقلة بصورة
غير مطابقة وقد يجاب عن هذا بان كون الكيفية النفس الامرية اذا عقلت جهة لا يقتضي كون الجهة منحصرة فيها
ولا ينافي كون كل كيفية معقولة للنسبة وان لم تكن مطابقة للواقع جهة الا انه لم يتعرض لذلك ولم يفصل

الجهة

الجهة كما لم يشترط في الجهة الملفوظة ايضا اعتمادا على ما علم في فن آخر ولكن التحقيق فيهما بان يفصل المواد
المواد والجهات بل هما بان الكيفيات الثلث الثابتة في نفس الامر مواد في نفسها وجهات في التعقل لان
هذا التدريك ... مبهما هنا قال المحقق في شرح الاشارات اعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة
هي كيفية تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور منه عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها
الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم تطابق ويوضح ذلك انا اذا وجدنا
قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فهمنا منها وتصورنا منها ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان
العام مثلا ولا الوجوب ولا الامكان الحقيقي ولم تثبت تلك النسبة في نفس الامر شيئا منها ولا الوجوب والامكان
الحقيقي بل هي احدهما بالتعيين فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم
يتصور منها بحسب دلالة العبارة من القضية التي هي الجهة بالذات فالمواد والجهات على ثلثة الى ان قال
صنفتها هي الوجوب والامكان والامتناع فان الامكان بذاته يدل على صنف للنسبة والوجوب والامتناع
يدلان على ثانيهما لكن الوجوب على ثابتة النسبة المفروضة له والامتناع على ثانية تابعها بل النسبة المفروضة
له وكذا الممكن كذا اذا حال الممكن او جانب الرابطة ثبت مواد وجهات ولا يخفى انا اذا جعل الوجود رابطة
يكون القضية موجبة واذا جعل السلب رابطة يكون القضية سالبة سواء كان المحمول وجودا او عدما او مفهوما
آخر غيرهما فافهم ان احدهما يحتمل الامرين فان حمل الوجود او العدم لا يغني عن اعتبار الرابطة اذ لا ينبغي
ان يشك احد في ان مفهوم ثبت للغير بالايجاب والسلب فلا تغير بينهما من الرابطة والفرق بين مفهوم
ومفهوم في ذلك بين البطلان قال شارح المقاصد المحققون على ان في كل قضية الوجود او اللاوجود
رابطة والوجوب والامتناع والامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه
الامور او غيرها حتى ان قولنا الباري تعالى واجب موجود في معنى يوجد وجوبا ويوجد موجودا وقولنا
اجتماع النقيضين ممتنع او معدوم في معنى يوجد ممتنعا او لا يوجد ممكنا او موجودا وقولنا الانسان
ممكن او موجود في معنى يوجد ممكنا او موجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور يتعدد الاعتبار الا انه
معتبر وجود هو المحمول وآخر هو الرابطة ووجوب او امكان او امتناع هو المحمول وآخر هو الجهة انتهى وبهذا
وقد تقدم ولكن لا تنسى ان المعتبر في المادة هو الربط الايجابي فقط بان يكون المادة هي كيفية النسبة الايجابية
دون السلبية فيكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس
بحيوان واعم من الايجابي والسلبي حتى تكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا
الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر هو الاول وهو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في الشفاء
واعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا الذي يجب ان نا وضعنا به بالفعل انه كيف هو ولا انه تكون
في كل نسبة الى الموضوع بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دون صدقا او كذبا لا
دوامها بمعنى اذا امكن ان يكون الحال هو ان المحمول يدوم ويجب صدقا بايجابه فتسمى مادة الوجوب كحال
الحيوان عند الانسان او يعدم ويجب كذب ايجابه فيسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا
يدوم ولا يجب ايجابه صدقا فيسمى مادة الامكان وهذه الحال لا تختلف بالايجاب والسلب فان القضية السالبة

وجد

بوصف المحمول لها منه الحال بعينها فان محمولها يكون متحققا عند الايجاب بهذه الامور المذكورة وان لم يكن
او حيث قال في الاشارات لا بد للمحمول في القضية او ما يشبهه سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبته
الى الموضوع نسبة ضرورية الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او الانسان ليس
بحيوان او نسبته التي هي ضرورية لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة
ضرورية العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر او الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي هذه مادة واجبة
ومادة ممكنة ومادة ممتنعة انتهى فقد يتوهم كون كلام الشيخ ها هنا الذى تلقاه ولم يكن فان منشأ على ما قبل ان
للمواد الثلاث انما تعتبر في القضايا الموجبة والسالبة وذلك لا يقتضي كونها في الموجبة كيفية النسبة الايجابية
وفي السالبة كيفية النسبة السلبية بل يصدق فتلك اذا كان المواد مطلقا كيفية النسبة الايجابية كما ذكره
الشيخ في الاشارات فان قوله وكذا السالبة يشير الى ثبوت المواد على هذا التقدير وهو لم من ان يكون
وجه تسميتها المواد الثابتة على التقدير الاول وغيرها على انه في كل من التقديرين يحتمل حمل الوجود والعدم
على الايجاب والسلب كما ذكرنا والبحث في تعريفها كالوجود اي تصورات هذه المعاني الثلاثة ضرورية الا
انها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجوب بنفي الوجوب بضرورة الوجود او امتناعه او استحالة العدم والامتناع
بضرورة العدم او امتناعه او استحالة الوجود والامكان بجواز الوجود والعدم او عدم ضرورتها او
اقتضاء شيء منها ولكون تصوراتها ضرورية وتعريفاتها انما التعريفية لا يتحاشى عن ان يؤخذ كل منها في تعريف الآخر
فيعرف الوجوب بامتناع الانفكاك ثم الامتناع بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب وكذا يعرف بها من الثلث
بسلب الآخرين فيقال الوجوب سلب الامكان والامتناع وكذا في الامكان والامتناع وكذا في الواجب ما
يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه
ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا وقد يؤخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية اي كل
واحد من الوجوب والامتناع والامكان قد يؤخذ بحسب الذات اي نظرا الى ذات ما يوصف به فيكون قسمة
المفهوم بحسبه اي الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية لا يمكن اجتماع اقسامها الا في الصدق
ولا في الكذب بل يكون الصادق منها على المفهوم واحدا ابدا وذلك لان كل مفهوم اذا التفت اليه مع
قطع النظر الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود او لا يجب والثاني اما ان يكون بحيث يمتنع له
الوجود او لا يمتنع فالاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممتنع لذاته والثالث هو الممكن لذاته وهذه
اقسام ثلاثة لا يخرج عنها مفهوم من المفهومات ويمتنع صدق اثنين منها على واحد من المفهومات وهذه
القسمة بحسب المفهوم بالقياس الى ما يحمل عليه فان كل مفهوم اما واجب للحيوانية مثلا او ممتنع
او ممكن لها كما تقرر في التي يبحث عنها فيها هي التي يذكر في جهات القضايا وموادها فان قيل هذه القسمة
غير حاصرة لاحتمال ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت اليه مع غير الالتفات الى غيره يجب له الوجود والعدم
لا يقال هذه القسمة دائرة بين النفي والاثبات فكيف لا يكون حاصرة لانا نقول انا نمنع بقوله فاما ان
يكون بحيث يجب له الوجود اعم من ان يجب له مع ذلك العدم ايضا او لا فهذا القسم مندرج في قسم
الواجب ما يجب له الطرفان معا فلا يتم قوله فالاول هو الواجب لذاته وان ادعيت انه يجب له الوجود فقط

فان اريد

فان اراد بقوله فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود اعم من ان يمتنع لهم فيلك المكانما اولا فنقدا مذك
فهذا القسم مرادبه الممتنع وما يمتنع له الطرفان فلا يصح قوله والثانى هو الممتنع بذاته وان اريد به انه يمتنع
له الوجود فقط فيدخل الممتنع الطرفين والقسم الثالث فلا يصح قوله والثالث هو الممكن
بذاته وبالجملة المفهوم اما ان لا يقتضى لذاته شيئا من طرفى الوجود والعدم او يقتضيهما معا او يقتضى الاول
والثانى معا او يقتضى الوجود دون العدم او يقتضى العدم دون الوجود فاما كان اقتضاء الاول وجوبا واللاعدم
بسبب اقتضاء الوجود والعدم فلا امتناع بعد ما لامرهم قلنا هذه قسمة بالقياس الى الوجود الخارجى
يجب له الوجود والعدم يمتنع وجوده فى الخارج لذاته لامتناع اجتماع النقيضين فيه لذاته فهذا القسم داخل
فى الممتنع اذ لا نعنى بالممتنع سوى ذلك والحاصل ان هذا القسم وان كان محتملا فى بادى الراى لكن العقل يجزم
بامتناع وجوده عند ملاحظة مفهومه من غير نظر الى برهان فمثل هذا الاحتمال لا يقدح فى كون الحصر
عقليا ولو فرض احتياجه الى تنبيه واستدلال لا غلاد به فى كونه مقطوعا به ومن ذلك يتم المقصود فان قيل
كون الواجب يجب له الوجود وما يقتضى وجوده على ما خرج من القسمة انما فى كون الوجود عين ذاته تم على ما هو
مذهب الحكماء وغيرهم من المحققين لاستحالة كون الشى مقتضيا لنفسه او حاصلا لنفسه سواء كان بالوجوب
او لا قلنا المراد ما يجب له ثبوت الوجود بالحمل الاشتقاقى وما يقتضى الوجود كذلك فالواجب يجب له هذا المفهوم
المشتق ومفهوم هذا المشتق بحسب العرف ما ثبت له مبدأ الاشتقاق اعم من ان يكون بقيامه به او بكونه
نفس المبدأ اذا كان قائما بذاته فالوجود اذا كان قائما بذاته صدق عليه ان الوجود ثابت له عرفا بمعنى
كونه عين ما هو الوجود وثبوت الشى لنفسه بهذا المعنى ضرورى وتحقيقه على مذهب الحكماء انتهى وقد
يجاب ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته
وارادوا به سلب قيامه بالغير وبان الامر هاهنا مبنى على ما سيجى فى بادى الراى من ان الوجود اما ان يقتضيه
ذاته الوجود كاقتضاء الماهية لوازمها او لا ثم اذا انتهى النوبة الى الفحص البالغ يظهر ان حقيقة القسم
ان الموجود اما عين الوجود او لا وان ما الذى عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه ولا يمكن انفكاكه عنه بدلا
عن قوله يكون القسمة حقيقية يعنى انه اذا اخذ هذه الثلاثة ذاتية لا يمكن انقلاب احدها الى اخر منها بان
يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته وبالعكس او ممتنعا لذاته وبالعكس او يصير الممكن لذاته ممتنعا لذاته وبالعكس
وذلك لامتناع ان يزول ما بالذات او يصير لذات غير الذات بالضرورة وقد يؤخذ الاولان اى الوجوب
والامتناع باعتبار الغير بان يكون كل واحد منهما مستفادا من الغير ولا يكون ثابتا بحسب الذات مع
قطع النظر عن الغير فح يكون القسمة بينهما مانعة الجمع اى فى المفهوم لعدم الاستلزام اجتماعهما فى مفهوم
واحد اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لان المفهوم الواحد يجوز خلوه عن الوجوب بالغير والامتناع
بالغير معا اذا كان واجبا بالذات او ممتنعا بالذات ممكنا اقلا بهما بدل من قوله القسمة بينهما مانعة الجمع
وذلك لان الواجب بالغير قد يطلب علته فيصير ممتنعا بالغير اى هو عدم علته والممتنع بالغير قد يوجد علته
فيكون واجبا بالغير وهما مانعة الخلو بين الثلاثة عطف على مانعة الجمع اى اذا اخذ الاولان باعتبار الغير يكون
القسمة بينهما وبين الثالث الذى هو الامكان الذاتى مانعة الخلو لكن فى الممكنات التى هى اخص من المفهومات

اذ الامكان

اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يتيح الحال عن وجود علته وعدمها
ولعين بين الثلاثة منع الجمع لاجتماع الامكان الذاتي مع كل واحد من الغيريين فان قيل هذه القسمة
الثلاثة قسمة للشيء الى نفسه وغيره اجيب بحمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر من جعلها بمنع الخلو مع
في الممكنات اذ لو كان المراد التقسيم لقال في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا الافراد والشايع هو تقسيم الكلي
بين الجزئيات لا الكل بين الاجزاء لا يقال فيكون ترديد الشيء بين نفسه وغيره لانا نقول هذا ترديد في
الجهات المعروضة للامكان في الواقع لا المأخوذة في عنوان الامكان وعلى هذا ايضا لا يجوز التقسيم
الظاهر الشايع كون القسام خصوصا من القسم وفصل لانه يشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان
اختلفا في السلب والايجاب فان احدهما ضرورة الايجاب والاخر ضرورة السلب بل كل منهما يصدق على الاخر
اذا تقابلا في المضاف اليه يعني اذا كان ما اضيف اليه الوجوب والامتناع امرين متقابلين كالوجود والعدم
يصدق كل منهما على الاخر اعني ما يشتق من احدهما على ما يشتق من الاخر فيقال واجب الوجود ممتنع العدم
وبالعكس وكذا واجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود
امتناع العدم فلا يصح الا بالتجوز والاستلزام لان كيفية نسبة الوجود الى الماهية والاخرى نسبة
العدم اليها وهما متباينتان فكذا كيفيتاهما فان قيل الكيفيتان هما الوجوب والامتناع المطلقان
لا المقيدان والمراد هو تصادق المقيدين لا المطلقين فوجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع
الاضافة الى ما اضيفا اليه ما كونهما وصفين لذات واحدة متصادقان فانا اذا قلنا اكرام عدله
نسبة اهانة او اباحة لو يقال هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام موصوف الاعلاء والاهانة ووصف الاخر
وهما متغايران واتم الوجوب عبارة عن ضرورة نسبة المحمول الى الموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة
ما يقابل تلك النسبة فاذا اضيف الامتناع الى ما يقابل ما اضيف اليه الوجوب كان الامتناع عبارة
عن ضرورة ما يقابل مقابل ما اضيف اليه الوجوب مقابل مقابل نسبة عين تلك النسبة فكان الامتناع
عبارة عن ضرورة نسبة كان الوجوب عبارة عن ضرورتها فكان الامتناع عين الوجوب قلنا ان اريد
بالمقيدين المقيد بالوجود والعدم وبالمطلقين ما لم يقيد بهما فظاهر ان المراد هو تصادق المقيدين
وان اريد بهما ما ذكر مع التقييد بذات واحدة فغايته ما يلزم اتحاد الموضوع في النسبتين واحد لا يلزم
من مجرد اتحاد الموضوع اتحاد النسبة وعلى التقديرين فلا يخرجان عن كونهما كيفيتين لنسبتين
متغايرتين ليصير متصادقين بخلاف المطلقين كيف وتصادق المقيدين مستلزم لتصادق المطلقين
واما ما ذكر من المثال فلا يجدي فان الاكرام والاهانة وصفان لفعل واحد كالقيام من جهتين ليسا
متضادتين حقيقة على ان مثل ذلك فيما نحن فيه ليس بمتصور واما ما استدل به فمندفع بان الامتناع
ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة والا لم يكن الامتناع كيفية تلك النسبة بل النسبة المقابلة
لتلك النسبة بل ضرورة مقابل تلك النسبة صيرها شيئا الكيفية فان عرضها لتلك النسبة هو عبارة عن
الامتناع ولا شك ان النسبتين متباينتان وكذا كيفيتاهما وقد فسر هذا الامكان بمعنى سلب الضرورة
عن احد الطرفين اي الطرف المخالف للحكم فاعمه بمعنى سلب الضرورة عن كلا الطرفين المسمى بالامكان

الخاص فيهم الامكان بهذا المعنى الثاني ضرورة الآخر اعني ضرورة الطرف الموافق والامكان بهذا
الذي قد يعني جنبا وهذا المعنى الثاني هو المسمى بالامكان الخاص ولهم العرف العام هذا المعنى من لفظ
لفظ الامكان بخلاف المعنى الاول فانه عرف خاص لقلة استعماله وقد يسمى الخاصي ايضا والخاص ايضا
ايضا لكونه اعم واخص مطلقا والمراد بالعموم ههنا العموم المنطقي منه لما مر والامكان بمعنى ثالث هو
الاخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية من الطرفين وهو اخص مما اعتبره الخاصة بناء
على ان اسم الامكان لما كان بمعنى سلب الضرورة فكلما كان خاليا عن جميع هذه الضرورات
كان اولى به واقرب الى الوسط قال الشيخ في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث كانه
اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكون
في حال كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان وقال المحقق في شرحه فهذا الامكان يقابل جميع
الضروريات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا
المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد يمثل فيه بالكتابة للانسان لان طبيعة الانسان
متساوية النسبة الى وجود الكتابة له ولا وجودها ثم قال وانما قال كانه اخص من الوجهين ولم يقل هو
اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا
من الاخر واما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال انه اخص من الاخر وقد
يوخذ بالنسبة الى الاستقبال قال في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى اخر وهو ان يكون الالتفات
في الاعتبار ليس الى وصف الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى طرف
الاستقبال فاذا كان الشيء غير ضروري الوجود اي في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن وقال المحقق في
شرحه هذا معنى رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى
الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون اما ضروريا فكانها من حاق الوسط الى احد الطرفين
ضرورية معا والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف انها
تكون موجودة اذا كان وقتها ام لا يكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده
بالاستقبال لان الاولين ربما يشتملان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا
صرفا انتهى بلفظه وههنا لان الاستقبال ليس ظرفا للامكان بل ظرفا للوجود والعدم وظرف الامكان هو
الحال الحاضر كتعيين الوجود والعدم في الاستقبال ويقال الممكن في صنيعه الامكان انما يجب
علينا الا نحصر تعيين الامر الاتفاقي وتعيين احدهما في نفس الامر حيث يجب استناد الحوادث الى العلل
السابقة بقدره وههنا سر لطيف نشير اليه في موضع اليق به انتهى ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي
اشترط في كونه الوجود ممكنا فيه ان الاستقبال الممكن في الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان
وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا وقد بطل بانه ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكانه
في الاستقبال وانه لو وجب اشتراطه عدمه في الحال لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده في
الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا والى هذا اشار المحشي

بقوله لا يكون

بقوله ولا بشرط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قال في الاشارات ومن شرط فيه ان يكون معدوما
في الحال فانه يشترط ما لا ينبغي وذلك انه يحسب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا
لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يفرض هذا لم يفرض ذاك انتهى
قيل الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وحكم بانه في الاستقبال
وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان تحقق العدم فلا يلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر
الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وتحققه يشترط الوجود في الحال من غير
لزوم محذور قلنا الغرض من اعتبار الامكان الاستقبالي لما كان تحصيل الامكان الصرف الواقع في غاية الوسط
فلا وجه لهذه الارادة حتى يحتاج الى ذلك الاشتراط وظهر من هذا انه فيما بقي من ان الامكان الاستقبالي
انما يتنجز احد طرفي الوجود والعدم لا كليهما معا فان الشيء اما ممكن الوجود بالامكان الاستقبالي او
اما ممكن العدم به فالاول مشروط بالعدم في الحال والثاني مشروط بالوجود في الحال وذلك لا يلائم الغرض
من اعتبار الامكان الاستقبالي خلو الممكن في طرفيه عن جميع الضروريات ليكون في غاية الوسط غير مائل
الى احدهما كما مر **المسئلة العشرون** في ان الوجوب والامتناع والامكان امور اعتبارية غير
متاصلة في الوجود في الخارج اشار بقوله والثلاثة اعتبارية لوجوه بعضها مشترك بين الثلاثة وبعضها
مختص بواحد واحد اما المشترك فوجهان الاول ما اشار اليه بقوله لصدقها على المعدوم يعني ان كلا
من هذه الثلاثة يصدق على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم
الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة
في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود فان قيل يجوز ان يكون بعض افراد طبيعة واحدة موجودا
وبعضها معدوما فيصدق تلك الطبيعة على افرادها الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على الافراد
الموجودة تكون موجودة وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة تكون معدومة فان الانسان فان
بعض افراده موجودة وبعضها معدومة مع ان الانسان صادق على الجميع فان الانسان باعتبار صدقه
على الافراد الموجودة يكون موجودا وباعتبار صدقه على الافراد المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه
اتصاف المعدوم بالموجود ولا كون تلك الطبيعة معدومة قلنا ان سلم ان تلك الطبيعة باعتبار الافراد
الموجودة متاصلة وباعتبار الافراد المعدومة غير متاصلة قطعا فباطل لان ذلك ضروري وايضا
اختلاف الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وان امكن كما في الصورة الاولى موجودة وفي الصورة
الثانية معدومة ممنوع ان كلما كان من شان الوجود الاصيل فاتصاف شيء به بالحمل الاشتقاقي
انما يكون بوجوده فيه وجودا عينيا فيمتنع اتصاف المعدومات بالامكان والوجه الثاني انه
لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتميزة عنه بالخصوصيات
فوجودها غيرها فان ثبتها بوجوبها لا يخرج عن احد هذه الامور فيتسلسل واليه اشار بقوله
واستحالة التسلسل فان قيل يجوز ان يكون الوجوب العارض لذات الواجب مثلا ثبوتيا موجودا في
الاعيان والوجوب العارض لهذا الوجوب عدميا فلا يلزم التسلسل قلنا يجوز ان يكون وجوب الاول

في ان الامكان والامتناع والوجوب من الامور الاعتبارية غير متاصلة في الوجود كما يدل الادلة عليه

مثلا

مثلا عينية فالجواب عن الاول انا نمنع امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه فمن
ان يجوز ان يكون الشيء نفسا للعقل انما هو على تقدير تمام ما ساقه كما في وجود الواجب لا على تقدير كونه تماثلا
كما في وجود الممكنات على ان الكلام في الوجوب مثلا الذي هو كيفية النسبة فلا يتصور كونها نفس ذات الموضوع
وهذا الوجه يدل على استحالة عينية مجموع الثلاثة لا البعض دون البعض اذ يجوز ان يكون الوجوب
مثلا عينيا والامكان اعتباريا ويكون اتصافهما الوجوب بالوجود بالامكان فلا يلزم ما ذكر ولو حمل
على ما حمله صاحب التلويحات من ان كل ما تكرر نوعه اي يكون اي فرد يوجد منه موصوفا بذلك النوع
كالوحدة والقدم والحدوث والبقاء واللزوم وغير ذلك يجب ان يكون اعتباريا لا يلزم التسلسل فيمنع الملازمة
في الامتناع بل في الوجوب ايضا بحيث لا يرجع الى الوجه المختص الا الثاني واما الوجوه المختصة بواحد منها
فالمختص بالوجوب ما اشار اليه بقوله ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب بيان الملازمة ان الوجوب صفة
عرضية لانه كيفية النسبة كما مر والصفة العرضية مفتقرة الى موصوفها الذي هو موضوعها والمفتقر
الى الغير ممكن والواجب انما يجب به فهو من حيث هو واجب مفتقر الى الوجوب الذي هو ممكن فهو اولى بان يكون
ممكنا لان المحتاج الى المحتاج الى الواجب ممكن كيف وللممكن فانه يقبل امكان صفة الوجوبية نفسها المستلزم لجواز
زوالها انما يستلزم امكان الواجب من حيث هو واجب المستلزم لجواز زواله لو كان مستلزما لجواز نفسه
بعد الوجود وليس كذلك لجواز امتناع الممكن عن الاتصاف بعدم الوجود كما في الزمان واما جواز انفكاكها
مطلقا فلا يستلزم ذلك لجواز اتصاف الموصوف بالصفة العدمية وايضا كون الواجب من حيث هو ذا
ممكنا غير محال لان امكان الشيء من حيث انه متصف لا ينفي امكان ذات الشيء ولا يلزم من ذلك جواز
زوال الوجوب عن الذات وانما يلزم ذلك لو لم تكن علة الوجوب هي الذات اذ يمتنع زوالها وهو مستلزم
فيمتنع زوال الوجوب عن الذات مع كونه ممكنا بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات قلنا اما الجواب
عن الاول فبان الكلام على تقدير كون الوجوب عين الامور العينية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت
معدومة لا يمكن اتصاف غير اللاوجود بها واما الجواب عن الثاني فبان علة الوجوب لو كانت هي الذات
لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود كما هو شان العلة فيلزم ان يكون الواجب موجبا لغيره وتقدمه
الوجوب على نفسه وكلاهما ممتنع اما الثاني فظاهر واما الاول فللزوم اجتماع المثلين وان لا يكون الوجوب
المتاخر وجوبا لكون الواجب واجبا بالاول واما نقل الكلام الى ذلك الوجوب فيلزم التسلسل قيل الوجوب
ممكن لا يتصور امكان عينيا او اعتباريا على تقدير كونه اعتباريا انما يكون الواجب واجبا به لو
يلزم امكانه بالطريق الاولى قلنا اذا كان الوجوب اعتباريا انتزاعيا ويكون منشأ انتزاعه ذات الواجب
من حيث هي لا من حيثية اخرى يكون مناط الحكم بالواجبية هو نفس الذات بذاته لا المفهوم المنتزع
كما في سائر الانتزاعيات حيث يكون مناط الحكم بها نفس ما هو منشأ الانتزاع فتكون واجبية الواجب
بذاته لا بامر زائد عليه فلزوم الامكان ممنوع ولا يمكن ان يبقى على تقدير عينية الوجوب انما يكون واجبا
الواجب انه لا بالوجوب كما توهم شارح المقاصد لان مناط الاتصاف في الصفات العينية انما يكون
قيام الصفة بالموصوف بالضرورة والوجه المختص بالامتناع ما اشار اليه بقوله ولو كان الامتناع ثبوتيا

لزم امكان الممتنع لان الامتناع اذا كان ثبوتيا من شانه الوجود فى الخارج يكون ممكنا بامكان العام
بالضرورة مع صفة لا محالة فيفتقر الى موصوفها فيجب ان يكون موصوفها ممكنا كذلك بالضرورة والموصوف
بالامتناع هو الممتنع فيلزم امكان الممتنع فهذا الدليل يبطل ثبوتية امتناع الوجود ويلزم منه بطلان
ثبوتية الامتناع العدم ايضا لان الامتناع كما اشرنا اليه سابقا فى قول المشركين معنى واحد نسبته
تارة الى الوجود واخرى الى العدم والمعنى الواحد اذا بطل ثبوتية بعض افراده بطل ثبوتية الجميع لامتناع
كون المعنى الواحد متاصلا وغير متاصل فاندفع ما توهم من ان فى كلام المص اضطرابا لان اول الشرح
مبنى على كون المراد من الامتناع اعم من امتناع الوجود وامتناع العدم وهذا الدليل لا اختلال
فيه وعجوب حمله على الامكان العام مبنى على كون المراد امتناع الوجود ليقابل الامكان العام الخاص
بطرف الوجود وذلك لان ابطال ثبوتية امتناع الوجود لما استلزم بطلان ثبوتية امتناع العدم
ايضا فالامتناع المطلوب ابطال ثبوتيته باق على عمومه فان قيل لم اخذ الامكان ولم يكتف بمجرد
الوجود مع كونه اخصر قلت يتوهم لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند
وجود الصفة قلنا المراد بكون الامتناع وجوديا ليس كونه موجودا بالفعل فى الخارج بل ما من
شانه الوجود العينى وح فالملازمة ممنوعة وان اراد وجود الممتنع بالامكان فيرجع الى الوجه
الاطول وان تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية يستدعى وجود الموصوف لم يكن هذا الوجه مختصا
بالاول بل مما يدل على ابراسه فلا يرد الوجه المختص بالامكان ما اشار اليه بقوله ولو كان الامكان
ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه لان الامكان ح يكون صفة ثبوتية فتتاخر عن وجود موصوفها
بالضرورة مع ان الامكان سابق على الوجود لان الشئ يمكن وجوده فى نفسه فيوجد من غيره ثم قد يتخيل
هذا الوجه فى الوجوب ايضا فيقال الوجوب سابق على الوجود لما تقرر انا ما لم يجب الشئ لم يوجد فيمتنع ثبوته
عقلا ولذلك تم ان تقول فانه موجود فوجد الصفة الثبوتية يستحيل ان يسبق على وجود موصوفها
فيستحيل كون الوجوب ثبوتيا واعلم انه لا حاجة فى هذا الوجه سواء استعمل فى الامكان او الوجوب الى
بيان التقدم بل يكفى امتناع التاخر فيقال لا شئ من الامكان والوجوب بممتنع التاخر عن وجود
موصوفه وكل صفة ثبوتية يجب تاخرها عن وجود موصوفها وهذا مطرد فى كل صفة ثبوتية يمتنع
تاخرها عن وجود موصوفها كالحدوث والوجود والذاتية والعرضية ونظائرها ولذلك جعله
صاحب التلويحات قانونا فقال كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن وجود الموصوف يجب ان يكون
اعتباريا والفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى لا يستلزم ثبوته اى ثبوت الامكان اشارة الى
الجواب عما تمسك به الذاهب الى كون الامكان ثبوتيا وهو انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين
نفى الامكان والامكان المنفى والتالى باطل لانا نفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة واجيب اذا
لم يكن بينهما فرق لم يكن بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له فرق فيلزم ان لا يكون الممكن ممكنا
هف اما الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا لكان منفيا فلا يكون بين نفى الامكان والامكان المنفى فرق
الاعدام لا تتمايز وتقرير الجواب انا لا نسلم الملازمة فان الفرق بين نفى الامكان على تقدير كونه منفيا

فان

فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان المتحقق ونفي الامكان ح هو نفي ذلك الامكان المتحقق وفرق
بين الشيء المتحقق وبين نفي الشيء المتحقق كما ان فرقا بين الامر الموجود وبين نفي الامر الموجود ح كظهور ان
الشيء ونفيه متنافيان فاسوا مكان الشيء عدميا او وجوديا فهما متمايزان قطعا ح قوله الاعدام لا
تتمايز قلنا ممنوع كما مر وقال الشارح القديم لفظ المنفي بعد لفظ الامكان في المتن ليس واقع سهوا من
الناسخين فان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى
يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي غير ثابت على مذهبنا على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي
مثبتا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم نقيض
المقدم الذي هو مطلوبه لكن لو حذف المنفي عن الامكان ح يكون التلازم لنقيض مدعى الخصم هو عدم
الفرق بين نفي الامكان والامكان لصدق استثناء نقيض التالي على زعمه فيصدق نقيض المقدم الذي
هو المدعى وقال المحقق الشريف قد يحمل لتصحيح صدق استثناء نقيض التالي عنده بان وصف الامكان
بالمنفي ليس بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض فكانه قال لو لم يكن الامكان ثابتا بل منفيا لم يكن فرق بين نفي
الامكان والامكان الذي فرضنا منفيا لكن الفرق ثابت في الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا مطابقا
للواقع فثبت وتصفه بالمنفي هنا اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض اندرج هو في تحت الاعدام
التي لا تمايز فيها عنده فان قيل يمكن ان يقرر الدليل هكذا لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله فثبت الملازمة انه
لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق
بين الامكان المنفي ونفي الامكان فاذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان
لكن كون الممكن لا امكان له مناقض ح لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع المقدم
وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي قلنا يشبه
كلام المصنف عليه يجوز جوابا اما جعل قوله الملازمة منافيا لكما المستدل انما هي بين عدم الفرق و
الثبوت لا بين الفرق والثبوت وكلام المصنف يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهي غير الملازمة
التي ادعاها المستدل واما ثانيا فلان كلام المصنف صريح في منع الملازمة وهذا الجواب منع لاستثناء
المقدم فاين هذا من ذاك والحاصل ان المصنف اشار الى المستدل الى جواب هو منه بكلامه لا يوافق كلا تقريري
هذا الاستدلال والجواب بهذا الجواب قال المحقق الدواني والذي ان مقصود هذا القائل ان مراد المصنف
المحقق نقيض المقدم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا
لثبوت المقدم وقوله يتحقق نقيضه لا اثر له في طلبه لانه لا يستلزم مدعى الخصم ح يرد عليه ان دلالة
هذه العبارة على ثبوت الفرق بينهما ظاهرة بل صريحها ان مجرد الفرق لا يستلزم الثبوت والله على هذا
التوجيه ينبغي ان يفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوته هذا فان قلت قد تمسك الشيخ
في الشفاء بهذا الدليل على ان الامكان معنى موجود حيث قال عندنا ان كل حادث مسبوق بامكان و

موضوع

موضوع بهذه العبارة كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد
والحق ان يوجد لا يوجد فالممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده من ان يكون بمعنى معدوما او معنى
موجودا والحق ان يكون معنويا محمولا لا انه بمعنى امكان وجوده الى اخر ما قال وهذا يبينه عدم الفرق
بين امكانه لا امكانه فكيف ذلك تمكن لبعض غرض الشيخ من كون الامكان بمعنى موجودا ان الامكان
معنى وجودي اي موجوديته في الخارج بنفسها بل غرضه انه بمعنى موجودا وله منشا انتزاع في الوجود الخارجي
هو ماهية الحادث او موضوعه لا ان الامر لو لم يكن له منشا انتزاع في الخارج لم يكن في نفس الامر لا
يمكن ان يتصف به شيء في نفس الامر لان مناط صدق الحكم بالامور الاعتبارية هو مطابقته لما في نفس
الامر كما سبق في الكتاب واذا لم يكن الشيء متصفا به في نفس الامر لم يكن ممكنا في نفس الامر فهو معنى كونه
لا امكان له لكن صاحب الواقعة لم يتفطن لما ذكرنا فنسب الوهم الى الشيخ لاثبات كون الامكان معنى
ثبوتيا بالمعنى المتنازع فيه على النزاع وكذلك غلط غلطا منه واعلم ان المخالف من الذاهب الى ثبوتية الوجوب
والامكان لا الامتناع انه لم يذهب اليه جماعة تمسكات بعضها مختص بالوجوب وبعضها مشترك بين الوجوب
والامكان اما المختص بالوجوب فهو انه لو كان عدميا لكان العدم مقتضيا للوجود لان الوجوب عبارة
عن اقتضاء الوجود ولكن العدم منافيا للوجود فيستحيل ان يقتضيه والجواب ان الوجوب على تقدير كونه
اعتباريا معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضي ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج هو
الوجود على ما قرر ان الوجود ليس بموجود في الخارج وانما المحال ان يكون العدم اقتضاء للوجود او يكون
المعدوم مقتضيا للوجود كلها اما المشترك بين الوجوب والامكان فوجوه الاول انهما لو كانا عدميين
لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضيهما اعني اللاوجوب واللاامكان انما هما عدميان لصدقهما على الممتنع
بل على المعدوم مطلقا مع القطع بان الوجوب لا يصدق على المعدوم ولان المعدوم جزء منهما وما جزؤه معدوم
فهو معدوم وكون النقيضين عدميين يعني المعدومين هو معنى ارتفاعهما والجواب اولا انا لا نم استحالة
كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما اشتهر من انه لا
تقابل بين العدميين على تقدير التسليم فالمراد بالعدمي هناك ما يكون السلب داخلا في مفهومه لا ما يكون
معدوما كما فيما نحن فيه وما ذكر من انه ارتفاع النقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين في المفردات هو ان لا
يصدقا على شيء فلو لم يصدق الوجوب واللاوجوب مثلا على شيء بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاع
النقيضين وليس هنا خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في نفسهما ثم معنى ارتفاع النقيضين في
القضايا هو ان لا يصدق القضيتان المتناقضتان في نفسهما ولا يثبت مدلولاهما بان يكذب مثلا قولنا
هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهكذا الحال في النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في
المفردات يكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في نفسها وثبوت مدلولاتها
الثاني انهما لو كانا عدميين اعتباريين لا تحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا والممكن
ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره موصوفا بالوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل
لا يتصف به الشيء الا باعتباره هذا لازم باطل للقطع بكون الواجب واجبا والممكن ممكنا سواء وجد العقل

اولا وسواء فرضنا اولا والجواب النقض بالعدم والامتناع والحل بان اقتضاء الذات صفة في نفسها لا يقتضي
كون تلك الصفة موجودة على ان ما ذكرت فانه في كلام المتن فانه يخرج عنه الامكان ايضا دون الوجوب
ايضا كما لا يخفى **المسئلة الحادية والعشرون** في ان كلا من الوجوب والامتناع ينقسم الى ما
بالذات والى ما بالغير بخلاف الامكان فانه يكون بالذات فقط فههنا حكمان اشار الى الاول منهما بقوله
والوجوب شامل للذاتي والغيري وكذا الامتناع ومعروضهما بالغير منهما ممكن فالوجوب الذاتي وكذا الامتناع
الذاتي هو الذي يستند الى الذات مع قطع النظر عن الغير والوجوب الغيري وكذا الامتناع الغيري هو الذي
حصل للذات بسبب الغير كما يحصل للممكن بالنظر الى وجود علته او عدم علته كما سيأتي فالممكن لما لم يكن ذاته
سببا لوجوده ولا لعدمه فعرض له الوجوب عند وجود علته والامتناع عند عدمها فعروض الغيري ليس
الا للممكن لا الواجب بالذات ولا الممتنع بالذات لكون كل منهما سببا لما له من الوجوب او الامتناع فلو
استند الوجوب والامتناع مع كونه مستندا الى الذات الى الغير ايضا لزم توارد العلتين على معلول واحد
وهو ممتنع كما سيأتي واشار الى الثاني منهما بقوله ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية يعني لو امكن ان يحصل
للشيء امكان بسبب الغير فاما ان يكون في حد نفسه ممكنا بالذات او واجبا بالذات او ممتنعا بالذات لا يخلو
من الثلاثة لما تقدم من ان القسمة بين الثلاثة حقيقية فيلزم الانقلاب على الاخيرين فان قلت امتناع
الانقلاب انما هو في الذاتي بان ينقلب الوجوب بالذات مثلا الى الامكان بالذات وهذا الامكان الحاصل
بالغير ليس امكانا بالذات فلا يمتنع انقلاب الواجب بالذات والممتنع بالذات اليه قلت معنى الامكان بالذات
هو ان لا يقتضي الذات الوجود ولا العدم ويكون نسبتها اليهما على السواء فههنا يحصل امكان بسبب الذات او بسبب
الغير فيمتنع انقلاب الوجوب او الامتناع الذاتيين اليه اذ معنى الوجوب الذاتي هو ان تقتضي الذات الوجود ومعنى
الامتناع الذاتي ان تقتضي الذات العدم فيمتنع انقلاب بعد اقتضاء احدهما الى عدم اقتضاء احدهما فلو بالممكن فان
قيل ما الفرق بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير وبين الامكان بالغير حيث لا يلزم من طريان واحد من الاولين
على الممكن بالذات الانقلاب ويلزم من طريان الثالث على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب قلنا
الفرق هو ان الامكان الذاتي هو عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم ولا اقتضاؤها احدهما منافيا في الوجوب
الغيري او الامتناع الغيري الذي هو اقتضاء الغير احدهما للذات بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيين
فان احدهما اقتضاء الذات الوجود وابائها عن العدم والاخر اقتضاء الذات العدم وابائها عن الوجود فينافيهما
اقتضاء الغير ايضا واتصافهما بالنظر الى الذات كلا متساويهما فيقتضي جواز زوال كل منهما عن الذات مع اقتضاء
الذات اياه وابائها عن زواله وما بالذات لا يجوز زواله بالغير فيلزم على الاول ان يكون اقتضاء الغير
للذات حصول معنى الامكان بسبب غيره حصوله مع عدم اقتضائه فان قلت لعل حصول الامكان للذات بالذات
مشروط بانتفاء الغير وحينئذ يكون حاصلا بالغير فيكون من قبيل توارد العلتين على سبيل التعاقب
وهو جائز قلت ذلك الغير سواء كان وجود الغير او انتفاؤه او القدر المشترك بينهما بل القدر المشترك
بين الذاتي والغيري المعنى الذي هو غير الذات فانه لا مدخل في حصول الامكان للذات فلا يكون
الذات مقتضيا ممكن لشيء بطلان الاول الى توارد العلتين كما لا يخفى على الناظر قوله

ومعروضنا بالغير منهما ممكن ان الممكن مع كونه معروضا للامكان الذاتي معروض الوجوب والامتناع الغيريين
اراد ان يشير الى جهة عروض كل منهما فقال وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى
الماهية وعلتها يعني عروض الامكان للماهية الممكنة انما هو من جهة كون الماهية مقطوعة النظر عن اعتبار
الوجود وعلته والعدم وعلته معها وان كانت هي لا تنفك عنهما وقوله وعلتها اي علة الماهية لان علة الماهية علة
لوجودها او لعدمها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليها اي الماهية وعلتها يثبت ما بالغير اي الوجوب
بالغير والامتناع بالغير فبالنظر الى علة الماهية يعرض الوجوب والامتناع السابقين وبالنظر الى ما معه يعرض
الوجوب والامتناع اللاحقين فان الوجود مثلا اذا اعتبر مع الماهية يلحقها الوجوب اللاحق الذي هو الوجوب
بشرط المحمول واذا اعتبر مع علة الماهية يلحق الماهية الوجوب السابق الذي هو المراد من قولهم الممكن ما لم
يجب لم يوجد واعلم انه ظن ان الوجوب السابق يختص بالممكن لكونه حاصلا باعتبار العلة واما
اللاحق فالظاهر انه كذلك لانه اذا اما الوجوب السابق فلا يتصور الا حيث يتصور غير الوجوب السابق واما
الوجوب اللاحق انما يحصل بعد انضمام الوجود الى الماهية وهو انما يتصور حيث يكون الوجود زائدا على الماهية
حاصلا من غيرها فلا يتصور حيث يكون الوجود عين الماهية فاعتبار الوجوب في الواجب بالذات الذي
وجوده عين ماهيته كما في ذات الواجب لا يصير منشأ الوجوب اللاحق وقول الشارح فيما بعد ويلحقه
وجوب لاحق لا يخ عنه قضية فعلية لا تدل على كون الوجوب اللاحق متحققا في الواجب فان القضية الفعلية
انما يكون بازاء الممكنة فلا يطلق في الواجب ولو سلم فالمراد ما يكون من الممكنات لكون الكلام هنا في الممكن
وبهذا التحقيق يندفع ما اورده المحقق الدواني على الشارح من انه صرح فيما بان الوجوب بشرط الوجود وجوب
بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا انضم مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخ عنه قضية
فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو ينافي قوله ومعروضنا بالغير منهما ممكن هذا
قوله ولا منافاة بين الامكان والغيري اي بين الامكان الذاتي والوجوب والامتناع الغيريين
تفريع على ما علم التزاما من قوله ومعروضنا بالغير منهما ممكن والغرض منه الاشارة الى دفع ما يتوهم من المنافاة
ولو قال فلا منافاة بالفاء ليكون متفرعا على القول السابق ويكون المجموع مسوقا لبيان دفع ذلك
التوهم لكان اولى ولما كان الامكان كيفية النسبة بين الماهية والوجود وهو على قسمين وجود الشيء
في نفسه ووجود الشيء لغيره كان الامكان على قسمين امكان وجود الشيء في نفسه وامكان وجوده لغيره
وكان كل موجود في غيره موجودا لغيره من غير عكس اراد ان يشير الى ان كل ممكن الوجود في غيره ايضا ممكن
الوجود لغيره من غير عكس فقال وكل ممكن العروض اي الوجود للغير بالحلول فيه لا مطلقا ذاتي اي ممكن ذاتي
على الاطلاق من غير عكس اي ليس كل ممكن ذاتي على الاطلاق ممكن الوجود والحلول في غيره اما الاول فلان
الوجود في غيره قسم من الوجود المطلق فالممكن الوجود لغيره لا يكون الممتنع الوجود مطلقا ولا الواجب
الوجود لان الموجود في غيره محتاج اليه بالضرورة فهو ممكن الوجود على الاطلاق واما الثاني فلان
من الممكنات ما هو محل الغير كالهيولى واما كل ممكن الوجود للغير على الاطلاق سواء كان بالحلول او لا
يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه لما اشتهر من ان ثبوت الشيء لغيره لا يستدعي ثبوت الثابت في نفسه

فالمعنى

في الصحيح الحق ان ثبوت الشيء لغيره يستدعي ثبوته في نفسه لا ان الثبوت في نفسه لا يد من ان يكون بعينه

اي بعين ذلك الثابت كما في الوجوديات لحالة او بمنشا انتزاعه كما في المحمولات الاعتبارية لا يقع الاحتياج

الى تخصيص الوجود للغير بالحلول فيه ثم بنفي حمل الامكان على الامكان العام لئلا ينتقض بالواجب

الوجود فانه ممكن الوجود والحمل على الغير ولئن يمكن الوجود في نفسه لا الامكان الخاص لانا نقول الحاجة

الى التخصيص باقية لئلا ينتقض بالعكس كما لا يخفى

المسئلة الثانية والعشرون

في ان علة افتقار الممكن

الى العلة ماذا فقد اختلفوا فيه فذهب الحكماء والمحققون من متاخري المتكلمين الى انها الامكان

والقدماء منهم الى انها الحدوث وبعضهم الى انها الامكان مع الحدوث شطرا وبعضهم الى انها هو

معه شرطا واختار المصنف مذهب الحكماء واحتج عليه بقوله واذا لاحظ الذهن الممكن موجود

طلب العلة اي علة وجوده وان لم يتصور غيره اي غير الامكان كالحدوث وغيره وتقريره هذه الحجة ان العقل

اذا لاحظ مثلا من حيث انه ممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وان لم يلاحظ امرا اخر طلب

لا محالة علة وجوده وذلك الجزم بالبديهة بان احد المتساويين لا يمكن ان يترجح الا بمرجح وذلك

المرجح هو المراد من العلة ههنا فالعلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار كما هو شان العلة مع المعلول

فتبدل العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة ومعلول اخوهما فلا يحصل الجزم بان الامكان علة الافتقار

قلنا العلم بالمعلول يستلزم العلم بعلة ما لا بعلة معينة على ان كون الامكان معلولا للافتقار ظاهر

البطلان لانه يذهب الجزم ولا يستلزم معه العلم بمعلول اخر لها بل مع العلم بعدم وجوده عنها والعلم

بالامكان وحده يستلزم العلم بالافتقار ومخصوصه قد يتصور العقل وجود الحادث فلا يطلبها اي

علة وجوده دليل لابطال مذهب القائلين بان الحدوث علة مستقلة للافتقار وتقريره ان العقل

الوجود من حيث هو حادث اي موجود بعد عدم من دون ان يلاحظ ان عدمه السابق مساو لوجوده

اللاحق نظرا الى ذاته فلا يطلب علة لوجوده وذلك لانه لا يجزم بان له علة البتة لتجويزه في هذه

الملاحظة كون الوجود ضروريا له غير مسبوق لعدمه نظرا الى ذاته وان كان ذلك التجويز غير مطابق

للواقع فالعلم بالحدوث فقط يتخلف عنه العلم بالافتقار فليس علة له لان العلم بالعلة يستلزم العلم

بالمعلول وقد يتكلف بجعل هذا الدليل عاما لابطال الجزئية والشرطية ايضا بان المراد فلا يطلبها من

جهة العلم بالحدوث لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا فتدبر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما

تقدم عليه بمراتب حجة لابطال كون الحدوث له مدخل في علية الافتقار مطلقا سواء كان بالاستقلال

او بالجزئية او بالشرطية وتقريرها ان الحدوث كيفية للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم

فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن علتها فلو كان علة للحاجة او

جزءا او شرطا لتقدم على نفسه بمراتب فان قيل الامكان ايضا لكونه كيفية النسبة بين الماهية والوجود

متاخر عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم بمراتب قلنا الامكان انما هو كيفية النسبة بين

الماهية ومفهوم الوجود من حيث هو متصور لا بين الماهية والوجود الحاصل لها ولهذا يوصف الماهية بالامكان

قبل اتصافها بالوجود بخلاف الحدوث فانه مسبوقية الوجود الحاصل للماهية بالعدم ولا شك في تاخره

في بيان ان علة افتقار الممكن الى العلة ماذا وفي بيان الاختلاف فيه

والابحاث

المسئلة الثالثة والعشرون في نفي الاولوية الذاتية بالنسبة الى احد طرفي الممكن

عن الايجاد لضعفه ان يقال وجد فحدث بعد ذلك يتم الكلام سواء قلنا بتأخره عن الوجود ايضا اولا وبالجملة
لا يتصف المفتقر بالافتقار الا حال الوجود لا قبله فان قيل هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة
للحاجة ويستبعد ان يقول به عاقل اما لو ارادوا ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا
لان هذه الحيثية لا تتأخر عن الوجود اي كون المفتقر موجودا بل عن المفتقر ومفهوم الوجود كالامكان
بعينه قلنا اذا فسر الحدوث بما ذكر لزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا وموصوفا
بالضرورة لا يقال انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بهذه الحيثية المذكورة ولا فساد فيه ولا بعد في ذلك
الاصطلاح حيث انه بل هو ما عرف في المعنى الاصطلاحي كما قالوا الجوهر هو الموجود لا في الموضوع ثم قالوا
ان المراد منه ماهية اذا وجدت كانت لا في الموضوع على انه يمكن ان يقال المراد هو الحدوث بالقوة فيندفع
هذا التوهم واساسا لانا نقول سلمنا بالضرورة امتناعهم عن اطلاق الحادث على الممكن حال العدم وليس
ذلك الا لان مرادهم من الحدوث هو الحدوث بالفعل كيف ولو كان مرادهم ما ذكرتم لوجد ذلك الحدوث
في كلامهم ولو نادرا ولا يصح الاصطلاح الجديد في ذلك ولعمري ان هذا الجوهر كما لا يخفى على علم
ان هذه المسئلة فرع على مسئلة حاجة الممكن وهي بيان في الكتاب بعد مسائل فكان الاولى ان
تتأخر عنها وقد وقع في نسخة شرحها العلامة الحلي هذه مسئلة الحاجة هنا لكن عقيب مسئلة علة الحاجة
مع كونها واحدتها سابقا في الكتاب ولعله سهو **المسئلة الثالثة والعشرون** في نفي الاولوية
الذاتية لتعيين احد طرفي الممكن بالنظر الى ذاته فان قيل لا يلزم من القسمة ان الممكن الخارج منهما
هو ما لا يقتضي بذاته الوجود ولا العدم بحيث يكون واحد منهما ضروريا له ولا ينافي ذلك كونه اولى نظرا
الى ذاته اولوية غير بالغة الى حد الضرورة فالجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء
ولا اولوية لاحدهما على الاخر وقيل العدم اولى بالممكن مطلقا اما لتوهم عدم الحاجة في حصول العدم
الى سبب اما لان الحاجة في طرف العدم اقل لحصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود وهو
اسهل وقوعا والحاجة في طرف الوجود انما هي الى تحقق جميعها ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان
الممكن كما يستند وجوده الى وجود علته يستند عدمه الى عدمها واما الثاني فلانه لا معنى لعدم
المركب سوى انه لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وهذا لا يقتضي اولوية العدم نظرا الى
ذاته بل يقتضي ان يكون له نوع اقتضاء للعدم والحاصل ان سهولة عدمها بالنظر الى غيره لا يقتضي اولويته
لذاتها وقيل اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم وقيل اذا وجدت العلة فالوجود
اولى به والا فالعدم وفسادهما ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وقيل العدم
اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها ولا يخفى فساده لان
الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وجهة تلك الاشياء لا اقتضائها العدم بل غير قابلة للبقاء قال
شارح المقاصد الذي يقتضيه النظر ان لا [illegible] ولوية الوجود او العدم ترجع بالنظر الى ذات
الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه حينئذ يكون واجبا او ممتنعا فان قيل هذا انما يلزم لو امكن
وقوع الطرف الاخر بمرجح خارج قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاولى على عدم المرجح الخارج [illegible] الاولوية

كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروط وجوده وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر
وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد
الوقوع لئلا يلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه ثم قال واستدل الجمهور على امتناعه اى على
امتناع المعنى الاخير بوجوه ثم نقل تلك الوجوه واجاب عنها بانها انما تدل على نفى الوقوع فهى غير واردة على محل
النزاع اقول فهو جعل بطلان الاولوية الكافية فى الوقوع مع بديهيا غير قابل للنزاع وبطلان الاولوية
الغير البالغة الى حد الوقوع محلا للنزاع والظاهر ان محل النزاع والمسئلة هو الاول لا الثانى فانهم جعلوا
مقدمة كحاجة الممكن الى المؤثر مما هو فيه غاية الاهتمام لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع كيف واثبتوا
الادلة الدالة على بطلان الاولوية الذاتية على نفى الوقوع ادل دليل على كون محل النزاع هو الاولوية
الكافية فى الوقوع ثم من قال باولوية العدم بالممكن مطلقا او بالاعراض السيالة كما مر الظاهر انه اراد من
الاولوية هى الاولوية بالمعنى الاخير لا الاولوية الكافية واما ما ادعاه من كون بطلان الاولوية الكافية
ضروريا فعلى تقدير التسليم ليس ضروريا جليا لا يقبل النزاع والحق ان استلزامه الوقوع بلا سبب يحتاج
لكون الواقع واجبا او ممتنعا غير ضرورى فان الواجب مثلا ليس مما يستغنى فى الوجود عن الغير بل مما
يستغنى فى نفس وجوده عن الغير فظهر ان الدعوى قابلة للنزاع لكن الحق انها قريبة من الضرورى كما
اشار اليه المص بقوله ولا يتصور اولوية احد طرفى الممكن لذاته حيث قال ولا يتصور ولم يشر الى الاستدلال
واراد انها غير معقولة وذلك لانا لو فرضنا ان للممكن اولوية ذاتية بمعنى كون الذات كافية فيها وفرضنا
كون تلك الاولوية كافية فى وقوع احد طرفيه يلزم اما ان لا يكون تلك الاولوية اولوية بل وجوبا او
يلزم الانقلاب اما ان لا يكون ذاتية وح فكون الاولوية اولوية وذاتية غير متصور بيان الملازمة
انه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا والطرف
الراجح واجبا فيلزم الامر الاول وان امكن طريان الطرف الاخر فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا
سبب وهو افحش من ترجح احد المتساويين بلا سبب او بسبب فان لم يعتبر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب
وان كان يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فلم يكن الاولوية ذاتية لامتناع زوال ما بالذات فيلزم
الامر الثانى فان قيل انا نريد امكان طريان الطرف الاخر وعدمه امكانه نظرا الى ذات الممكن فيهان
امتناع زوال ما بالذات انما يلزم لو كانت ذات الممكن مقتضية للاولوية على سبيل الوجوب واما
اذا كان اقتضاؤها لها على سبيل الاولوية فلا قلنا ان الخصم لا يسلم امتناع زوال ما يقتضيه الذات على
سبيل الاولوية ومحل النزاع الا ان الممكن يجوز ان يقتضى اولوية احد طرفيه مع عدم امتناع الطرف
الاخر لا وانا نريد امكان الطريان وعدمه فى نفس الامر لا بالنظر الى ذات الممكن فيرد انا لا نسلم ان امتناع
طريان الطرف الاخر فى نفس الامر يستلزم كون الطرف الراجح واجبا فان الواجب ما يمتنع مقابله نظرا الى
الذات لا مطلقا وههنا يجوز ان يكون طريان الطرف المقابل ممكنا نظرا الى ذات الممكن وممتنعا نظرا الى
الرجحان الذى اقتضته الذات فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان تقتضى الوجوب والواجب على ما عرفت
من القسمة ما يجب وجوده من غير التفات الى غيره فما يجب وجوده نظرا الى الغير الذى هو الرجحان لا يكون

فالجواب ايضا السبب انما يجعل مسببا اولى اذا كان واقعا اذ لو لم يقتض ذات السبب مع قطع النظر عن

وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد ضرورة احتياجهما الى سبب

فيلزم حينئذ نقول لجاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية

المستندة الى الذات لانا نقول يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو

محال لانا نقول نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات جاز ان تكون ممتنعة

بالذات كعدم الواجب بالنسبة الى عدم العقل الاول قلنا نختار اولا ان المراد امكان الطرفين وعدمه

بالنظر الى ذات الممكن ونقول ذات الممكن يقتضي الاولوية على سبيل الوجوب بحيث فرضنا انها كافية في

اقتضاء الاولوية فلا يجوز تخلف الرجحان عن الذات فانه لو جاز تخلفه عنها فاما ان يكون بسبب يلزم ترجح المرجوح

للمسبب او لا بسبب فلعدم هذا السبب دخل في ذلك الرجحان فلم يكن الذات كافية فيه هف ونختار ثانيا ان

المراد امكان الطرفين وعدمه في نفس الامر ونجيب عن الاعتراض الاول بان الذات مع الرجحان المستند

اليها اذا كانت مقتضية لوجوب الوجود كانت مبدأ الاستحالة انفكاك الوجود عنها ولا نعني بالوجوب

الا هذا ولا يهدم في ذلك اعتبار الواسطة اذا كانت مستندة اليها وعن الاعتراض الثاني بان الطرف

المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا متوقفا ولوية الطرف الراجح على

عدم ذلك السبب فلا يكون الذات كافية فيها فاما ما قيل ان الاولوية المتنفية كما ذكرت هي الاولوية التي تكون

الذات كافية فيها وتكون تلك الاولوية كافية في وقوع الممكن وح فلقائل ان يقول يجوز ان يكون فيها

اولوية لا يكون الذات كافية فيها بل تحتاج في اقتضائها الى عدم سبب الطرف المرجوح او يكون الذات كافية

فيها ولا يكون هي كافية في الوقوع بل يحتاج الوقوع الى العلة المذكورة ونفرض على اي التقديرين ان يكون

الطرف الاولى هو الوجود وان ليس هناك سبب العدم فيوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود

فينسد باب اثبات الصانع كما في صورة الاولوية الكافية قلت الذات اذا كانت غير كافية في الاولوية

او الاولوية غير كافية في الوقوع لم يكن مبدأ اصلية الطرف الاولى من الذات فوقوع الاولى اذا كان هو

الوجود يحتاج الى فاعل موجود بالضم كما اذا لم يكن هناك اولوية اصلا فظهر انه ان نفي نفي الاولوية

الكافية يكون طرفا الممكن متساويين في الحاجة الى العلة ولا اثر لفرض الاولوية اذا لم تكن كافية

في انتفاء التساوي فثبت مذهب الجمهور من ان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته على السواء اي في الوجوب

والحاجة الى العلة في الوقوع سواء فرض هناك اولويتها بالنظر الى ذات الممكن غير كافية في الوقوع او لا

هذا ثم اعلم ان سيد المدققين اخذ الاولوية الذاتية على وجه آخر وهو انه كما ان الواجب الممتنع ما يجب

الوجود والعدم بالقياس الى نفسه لا انه يقتضي فاته وجوب احدهما كذلك يقول الخصم ان الممكن هو

لا ان الوجود اولى حال البقاء بها بالنظر الى ذاته من العدم في نفس الامر من غير ان يكون هناك تعليل واقتضاء

من الذات وح لا يمكن ابطال هذا الاحتمال بالدلائل المشتملة على حديث الاقتضاء والعلية الاشتباه

كما قيل وهو ان يقال لما وجب كون الذات كافية لوقوع الاولوية والاولوية كافية لوقوع الطرف الراجح

سواء كانت الكفاية على سبيل العلية او الاستصحاب فنقول انا نمنع الطرف الآخر نظرا الى الذات

خلاف المفروض وان قطع النظر اليها بل يجوز تخلف ما يكفى الذات في تحققه عن الذات فح ذلك التخلف كتخلف المقتضى
المقتضى فان ذلك انما يستحيل لان المقتضى اذا كان تاما في الاقتضاء كان كافيا في وقوع المقتضى ولا يبقى
في بطلانه هو ان الحصول من دون الاقتضاء مطلقا لا معنى له وقياسه على الواجب ليس بصحيح فان الوجود
في الواجب عين ذاته فلذلك لا يمكن ان يكون هناك اقتضاء وعلية واما ههنا فلا يمكن كون الوجود
الاولى عين ذات الممكن والا يستحيل انفكاكه عنه فلا يكون اولى بل واجبا كما لا يخفى **المسئلة**
الرابعة والعشرون في ان الممكن ما لم يجب وجوده من العلة لم يوجد وكذا ما لم يجب عدمه من
العلة لم يعدم والبيان التام بقوله ولا تكفى الخارجية اي لا يكفى الاولوية الناشئة من العلة الخارجية من ذات
الممكن في وقوع احد طرفيه اللذين هما الوجود والعدم بل ما لم يجب احدهما من العلة لم يقع وهذا اشارة الى ان
الاولوية الخارجية متصورة لكنها ليست بكافية في الوقوع بخلاف الاولوية الذاتية فانها لم تكن متصورة
اما ان الاولوية الخارجية متصورة فلانها لو فرضت حين فرض وقوع الممكن بمجردها لا يلزم الانقلاب
لان ذلك الطرف ما للذات فانه لو لم يمكن طرفها الطرف الاخر لم يلزم ان تكون الاولوية وجوبا اي وجوبا بالذات
فلم يلزم الانقلاب اذ الوجوب الغيري لا ينافي الامكان الذاتي كما مر وان امكن لم يلزم جواز ما بالذات
بل يخالفها بالغير ... ولا امتناع فيه واما انها ليست بكافية فلما اشار اليه المصنف بقوله لان فرضها
لا يحيل المقابل اي لان فرض الاولوية الخارجية لاحد الطرفين لا يحيل الطرف المقابل للاولى محالا
ممتنع الوقوع والا لم يكن اولوية خارجية بل وجوبا بالغير فيمكن مع تلك الاولوية وقوع الطرف
المقابل كما يمكن وقوع الطرف الاولى فالوقوع مع تلك الاولوية واللاوقوع معها كلاهما متساويا
فان الاولوية اذا اعتبرت مع الذات في كلا الطرفين فلا يتعين احدهما بها مثلا الممكن الاولى الوجود يمكن
وجوده مقابل عدمها او اجاء على الاخر فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الاولوية المأخوذة مع الذات
يلزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ولو فرض وقوعه بمرجح اخر غيرها نقلنا الكلام اليه فلا ينتهي
انتسابها الى الوجوب والى مرجح يجب به وجود الممكن مثلا لئلا يلزم التسلسل على انا نقول في جميع تلك
المرجحات المتسلسلة الغير المتناهية اما ان يجب وجود الممكن وهو المطلوب او لا فيلزم الترجيح من غير مرجح فقطع
ان الممكن ما لم يجب احد طرفيه لم يمكن وقوعه وهو المطلوب قال المحقق الشريف قدس سره يمنع الاحتياج الى مرجح لم
لا يكفي في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية وليس هذا بممتنع بديهة انما
الممتنع بديهة وقوع احد المتساويين او المرجوح انتهى وانت بما قررناه خبير بسقوط هذا المنع واما
ثم قال ثانيا الاولى ان يقال العلة التي يقع بها الوجود لا بد ان يتعين الوجود بها اذ لو لم يجب لجاز الوجود
والعدم معها فلنفرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت اخر فاختصاص احدهما بالوقوع ان لم
يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح واعترض عليه المحقق
الدواني بان الممكن ما يكون وجوده وعدمه نظرا الى ذاته جائزا لا ما يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى
فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما في الزمان وعلى تقدير تسليم ذلك يمكن ان يقال انه ممتنع بالنظر
الى الرجحان الناشي من العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع ذلك الوقت امتنع تخصيص بعضه

بالوجود

في بيان ان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد ولا يكفيه الاولوية الذاتية

الانتهاء

بالوجود والاخر بالعدم من دون مرجح اخر اقول هذا وارد على ذلك التقرير لكن لو قررنا بانه لو لم يجب
لجاز الوجود والعدم معه فيمكن ان يقع بدل الوجود العدم فاختصاص احدهما بالوقوع يحتاج الى
مرجح اخر لتم ولم يرد عليه ذلك واعلم ان هذا الدليل كما ينفي الاولوية الخارجية ينفي الاولوية الذاتية
ايضا لو كانت متصورة كما لا يخفى وهو سابق والحاصل ان الوجوب الذي لا يخلو عنه قضية فعلية سوى ان كل ممكن
فهو محفوف بوجوبين احدهما سابق على وجوده او عدمه وهو الوجوب المذكور وادعى الذي بينا ان الممكن ما
لم يجب وجوده او عدمه عن العلة لم يقع وثانيهما وجوب لاحق بعد حصول الوجود او العدم بالفعل وهو الذي
يقال له الوجوب بشرط المحمول وصدقه ولا يمكن ان يخلو عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل شيء حمل عليه
اخر فهو واجب ثبوت هذا المحمول بشرط هذا المحمول بالضرورة فموضوع هذين الوجوبين ليس واحدا بالحقيقة
بل موضوع السابق هو الماهية من حيث هي ماخوذة مع الوجود والعدم وموضوع اللاحق هو ماخوذة مع احدهما
فهما متغايران تغاير البسيط والمركب فان قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده وهو قبل وجوده
معدوم فيكون ممتنعا بالغير بين الامتناع بالغير والوجوب بالغير منع الجمع كما تبين اجيب بان سبق
الوجوب على الوجود سبق بالذات لا بالزمان فالوجوب لا في زمان الوجود والامتناع الا في زمان
العدم فلا اجتماع فان قيل سبق الوجوب على الوجود بالذات ايضا غير متصور لانه اما ان يراد به
الوجود السبق في الخارج فهو باطل لانهما ليسا متغايرين في الخارج ليتصور توقف احدهما على الاخر ولو
فرض فالوجوب يتوقف على الوجود لكونه صفة له متاخرة عنه او في الذهن وهو ايضا باطل لظهور
انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس اجيب بان المراد السبق بمعنى لا
في نظر العقل عند ملاحظته هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فان العقل يحكم قطعا بانه ما لم
يتحقق علة الممكن لم يجب هو وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب
بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة
التامة فيكون متقدما عليها لا متاخرا اجيب بان جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في نفس الامر
لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب معتبر بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى
الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما صدر عن الفاعل المختار
لان الوجوب ينافي الاختيار وح ينتقض دليلكم اجيب بان الاختيار واذا كان من تمام العلة يتحقق الوجوب
الا بسبب تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه والامكان لازم
والا يجب الماهية او يمتنع اي الامكان لازم لماهية الممكن غير منفك عنها والا لزم صيرورة الماهية واجبة
بالذات او ممتنعة بالذات لامتناع الخلو من الثلاثة فيلزم الانقلاب بخلاف الوجوب والامتناع الغيريين
فانهما منفكان لا محالة بزوال الغير من مسئلة علية او عدمها في خلال مسئلة وجوب الممكن لئلا
يتوهم ان عروض الوجوب يرفع الامكان وقد يستدل على ذلك بان الامكان لو لم يكن لازما لماهية
الممكن بل يكون حادثا فيها لم يكن فان كان حدوثه لها لامر يقتضيه فيكون الامكان ممكنا في نفسه
لحدوثه واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان وننقل الكلام اليه وان لم يكن حدوثه لامر يقتضيه لجاز

حدوثه لا لسلسلة بل نقول اذا ثبت الصانع دائما ان توقف حدوث الهيئة على حادث آخر بحيث لا الى
الحدوث بوقت دون غيره ترجيح بلا مرجح قال صاحب المواقف والحق ان الدعوى اظهر من هذين الدليلين
وربما يستدل على لزوم الامكان لماهية الممكن بان حدوث العالم غير ممكن في الازل لدلائل الحدوث
ثم صار ممكنا فيما لا يزال فثبت حدوث الامكان بعدما لم يكن وايضا يلزم امتناع المقدورية للممكن
بعد الوجود لامتناع تحصيل الحاصل والجواب عن الاول انا قلنا الامكان ثابت وهو غير امكان الازلية
وغير مستلزم له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان
يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه
لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى
ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون
وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا
ولا يلزم منه كون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه قال
شارح المواقف هذا هو المشهور في دفع هذا التوهم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن
موصوفا بانه مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه مستمرا في جميع
تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في
كل منها لا بدلا فقط بل معا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء
الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت بسبب الغير وذلك
لا ينافي الامكان الذاتي انتهى فالحق في الجواب هو التزام امكان الازلية للعالم امكانا ذاتيا وذلك لا ينافي
في الحدوث الثابت بالمانع غير الذات والجواب عن الثاني ان كون المقدور مقدورا امر اعتباري ولا يوصف
بامكان الوجود حتى يتصور فيه الدوام ووصفه بالامكان من حيث هو وعدم صفته لغيره انما عرض له من
الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناش من اخذ الوجود معه للمقدور فلا ينافي الامكان
الذاتي ووجوب الفعليات يتصاونه جواز العدم اي الممكن الواجب بشرط المحمول لقيامه على ماهية الامكان
ولا منافاة لان الوجوب ناش من الشرط والامكان حال الماهية من حيث هي لا بشرط وهذا دفع
لتوهم المنافاة بين الوجوب اللاحق والامكان كما ان الاول لدفع توهم المنافاة بين الوجوب السابق
والامكان فتدبر فهذا الحكم مختص من بين الفعليات بالممكن بقرينة المقام فلا يرد ان قولنا واجب الوجود
موجود قضية فعلية لا يخلو عن الوجوب اللاحق مع انه لا يتصور جواز العدم والمراد بالعدم في قوله
جواز العدم اما عدم الوجود لكون لزوم المذكور مما يتاتى في جانب الوجود دون العدم او لان ما لا
العدم يعرف بالمقابلة واما عدم المحمول سواء كان وجودا او عدما فيكون قوله ولعن الزم تاكيدا لما قبله
جواز العدم اي لعن وجوب الفعليات لازما لماهية الممكن لان وجوب الفعليات لا يجامع وجوبا لغيره
فيه عرفت انه غير لازم وعلى الاول يكون تاسيسا لان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم
ومن هنا يتضح ان عدم الوجود لا يلزم جواز عدم الوجوب الذي هو اعم ويدل على الاول قوله تنبيه

يكون جائز العدم مع كونه واجبا بشرط المحمول

الوجوب

الوجوب الى الامكان نسبة تام الى نقص فان التمام والكمال انما يطلق في جانب الوجود ولهذا يشعر
بالملازمة على العدم ولذلك قالوا الوجوب انما هو تاكد الوجود وقوته والامكان ضعفه فامكان الوجود
نقص في الوجوب ووجوب الوجود تمام وكمال له لان الممكن في حد الامكان موجود بالقوة فاذا وجب صار
موجودا بالفعل والغرض من هذا الكلام تحقيق نفي المنافاة بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري
فليتدبر **المسألة الخامسة والعشرون في الامكان الاستعدادي** اعلم ان لفظ الامكان قد يطلق
على معنى اخر غير المذكور وهو تهيؤ الشيء لصيرورته شيئا اخر كتهيؤ النطفة لصيرورتها انسانا وتهيؤ الطفل
لصيرورته كاتبا وهذا المعنى له نسبة الى الشيء الاول ونسبة الى الشيء الثاني فبالاعتبار الاول يقال له
الاستعداد فيقال ان النطفة مستعدة لان تصير انسانا وبالاعتبار الثاني يقال له الامكان الاستعدادي و
الامكان الوقوعي ايضا فيقال ان الانسانية يمكن ان توجد في النطفة ولا يمكن ان توجد في المدرة ولو قيل ان
النطفة يمكن ان تصير انسانا كان معناه ما ذكرناه وهذا المعنى غير كون الانسان ممكنا ان يوجد في النطفة بحسب
الامكان الذاتي للانسان فان معنى ذلك ان وجود الانسان مترشحا ان بعض شرايطه متحققا وبعض موانعه
مرتفعا ولهذا لا يعتبر في الامكان الذاتي فان الامكان الذاتي للانسان بالنسبة الى النطفة والمدرة
على السواء بخلاف الامكان الاستعدادي فان الامكان الاستعدادي امكان ذاتي ماخوذ مع تحقق
بعض الشرايط وارتفاع بعض الموانع فيتغايران تغاير الكل والجزء فقول المصنف والاستعداد اشارة
الى الامكان الاستعدادي والمراد نسبة الاستعداد الى المستعد له لا الى المستعد قابل للشدة والضعف
لان تحقق بعض الشرايط وانتفاء بعض الموانع مما يختلف كثرة وقلة فان امكان الانسانية للنطفة
اشد من امكانها للغذاء واضعف من امكانها للمضغة وكذا امكان الكتابة للطفل اشد من امكانها
للجنين واضعف من امكانها للمترعرع وهو صفة وجودية من شانها العدم بعد الوجود والوجود
بعد العدم كما اشار اليه بقوله ويعدم اي يعدم بعد ان كان موجودا اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء
الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد ان كان معدوما بحدوث بعض الاسباب وانتفاء بعض الموانع
وقوله للمركبات اشارة الى ان كل ما له استعداد فلا بد ان يكون مركبا بوجه لان كل ما له امكان الوجود
في الغير اما صورة واما عرض فيكون لا محالة محتاجا الى المادة بالمعنى الاعم الشامل للموضوع بل المتعلق
ايضا كالبدن للنفس وكل مادي ولو بالمعنى الاعم مركب ولو بوجه ما فلا يقدح في حصر الاستعداد على
المركبات ثبوت الاستعداد في النفوس وساير الصور والاعراض هذا اذا كان المراد من قوله للمركبات
ان الاستعداد استعداد لها اما اذا كان المراد انها محله ومعروضه المركبات كما قيل فلا اشكال الا ان يقع
لا شك ان النفس موضوع للاعراض ومحل لاستعداداتها مع عدم تركبها فيرجع في الجواب عن ذلك الى
ما ذكرنا فليتفطن وما قيل من ان المراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان
الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن المصنف سيبطله فاورد عليه ان ما سيبطله
المصنف هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادي بدون المادة اذ الحوادث
عند المصنف كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد فظهر انما يتحقق الاستعداد عنده في بعض الحوادث

المسألة الخامسة والعشرون في الامكان الاستعدادي

وهو

وهو غير الامكان الذاتي لما عرفت لكونه صفة وجودية قابلة للشدة والضعف بخلاف الامكان الذاتي وايضا الامكان الاستعدادي قائم بمحل الممكن فان استعداد الصورة الانسانية قائم بالنطفة بخلاف الامكان الذاتي **المسئلة السادسة والعشرون** في تقسيم الوجود بحسب اتصافه بالحدوث والقدم فان المتصف بهما بالذات هو الوجود واما الموجود فباعتباره وبالعرض اعلم ان حقيقة الحدوث والقدم عند الحكماء هي مسبوقية الوجود بالعدم كما هو المتبادر من لفظ الحدوث فان شعر وعدم مسبوقيته به وكل منهما زماني وذاتي فالحدوث الزماني هو مسبوقية وجود الممكن بعدمه المقابل له وهو العدم الذي يحصل للممكن من عدم علته التامة كان وجوده يحصل له من وجود علته التامة وقوله العدم الواقعي وقد يقال له العدم الزماني ايضا لان من شانه ان يحصل في زمان كما انه لا يكون الا في زمان والقدم الزماني ما يقابله بمعنى عدم مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له لا مطلقا والحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم الغير المقابل للوجود وهو العدم الذاتي الجامع للوجود الحاصل للممكن من العلة وهو عبارة عن عدم اقتضاء الذات الوجود وقد يقال له لا استحقاقية الذات للوجود وهي من لوازم الممكن والقدم الذاتي ما يقابله وهو مختص بالواجب الوجود لذاته ولما كان المتبادر من العدم عرفا العدم المقابل للوجود اعني العدم الزماني بالمعنى المذكور خص المتاخرون تفسير القدم والحدوث بعدم المسبوقية بالعدم والمسبوقية به بالزمانيين وعند القائلين بعدم المسبوقية بالغير والمسبوقية به وهذان مشتاقان لعدم المسبوقية بالعدم الذاتي والمسبوقية به لان وجود الممكن كما هو مسبوق بالعدم الذاتي كذلك مسبوق بالعلة ايضا وبالعكس وعلى هذا فطلق الحدوث والقدم بعدم المسبوقية بالغير في الجملة وبالمسبوقية به كذلك فان كان الغير عدما فالزمانيان وان كان علة فالذاتيان واما من قال ان الحدوث هو المسبوقية بالعدم فان كان السبق سبقا بالذات فالذاتي وان كان بالزمان فالزماني فالظاهر انه اراد بالعدم اعم من الذاتي والزماني الا انه جعل سبق الذاتي بالذات وسبق الزماني بالزمان ولما ما اورد عليه من ان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة اوجده عليه ولا يمكن ذلك في الممكنات المستمرة الوجود لا عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا فمبناه على عدم تحقق ذلك التقسيم واما المتكلمون فلا يطلقون الحدوث الا على مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له ولا يعتبرون العدم الذاتي في الحدوث اصلا ولا يقسمون الحدوث الى الذاتي والزماني بل يحصرونه في الزماني سواء سبق العدم على الوجود بالزمان او بالذات على اصطلاحهم اذا عرفت ذلك فنقول المتصف والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والا فحادث تفسير للقديم الذاتي والزماني وللحادث الذاتي والزماني على راي المتاخرين فالقديم الذاتي هو الوجود الغير المسبوق بالغير اصلا سواء كان عدما او غيره والقديم الزماني هو الوجود الغير المسبوق بالعدم اي العدم الزماني بالمعنى الذي عرفته والحادث الذاتي هو الوجود المسبوق بالغير اصلا سواء كان عدما او غيره والحادث الزماني هو الوجود المسبوق بالعدم بالمعنى الذي عرفته فتقدير الكلام فقديم اما ذاتي او زماني والا فحادث

في بيان تقسيم الوجود ايضا بالحدوث والقدم

اما ذاتي

اما اذا فرضنا وقدمنا ثم ان كل واحد من القدم والحدوث قد يوخذ حقيقيا وهو الذي مر ذكره وقد
يوخذ اضافيا فالقدم الاضافي كون ما مضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من زمان وجود
شيء اخر والحدوث الاضافي كونه اقل فالقديم الذاتي اخص من الزماني فان كل ما ليس مسبوقا بالغير
اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كصفات الواجب تعالى عند القائلين بها والعقول المجردة لانها
ومعلولة للصانع عند الحكماء والقديم الزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالعدم فما
مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى الحادث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن
وليس قديما زمانيا والحادث الذاتي اعم من الحادث الزماني فان كل مسبوق بالعدم فهو مسبوق
بالعدم واما بين الحادث الاضافي والحادث الزماني فعموم من وجه فان كلما كان زمان وجوده الماضي اقل
فهو مسبوق بالعدم وكل مسبوق بالعدم فزمان وجوده الماضي اقل من زمان وجود ما ليس مسبوقا بالعدم
وما يتوهم من بيان اخصية الحادث الاضافي من الحادث الزماني فان القديم الاضافي كالاب مثلا بالنسبة الى الابن
حادث زماني لا محالة وليس من هذه الحيثية قديما اضافيا وان كان حادثا اضافيا من حيثية اخرى اي
مقيسا الى ابيه فالاب ماخوذا بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي فان قيل
عليه ان اعتبار الحيثية في بيان مادة الافتراق تكلف غير متعارف بل المتعارف فيه انما هو اعتبار
الذوات المتباينة بالذات لا بالحيثيات كيف ولو اعتبر ذلك فيمكن القديم الزماني قديما من حيث
مقايسته الى الحادث الزماني مادة افتراق القديم الاضافي عن القديم الزماني فيبطل النسبة المذكورة
بينهما وكذا يمكن القدح في كثير من النسب لما كان السبق معتبرا في مفهوم القدم والحدوث وهو على
مختلفة مع كونه من عوارض الوجود والعدم وكونه مستلزما على جهة اولى المعتبر اراد ان ينبه على ذلك فقال
مسئلة القدم والحدوث فقال والسبق ومقابلاه يعني التاخر والمعية اما بالعلية او بالطبع او بالزمان
او بالرتبة الحسية والعقلية او بالشرف او بالذات فهذه معان ستة للسبق على ما اعتبره المتكلمون وقد
خالفوا الحكماء في العدد بالسادس وفي مفهوم الثالث كما سيأتي فلنتكلم ان اقسام السبق خمسة عند الحكماء
على ما هو المشهور الاول السبق بالعلية وهو تقدم الفاعل الموجب لوجود معلوله اما بذاته واما
باستجماعه لجميع ما يتوقف عليه تاثيره فهو لا ينفك عن وجود المعلول لكن العقل يحكم بان الوجود حاصل
للمعلول من العلة وليس حاصلا للعلة من المعلول كما في حركة اليد وحركة المفتاح فهذا السبق انما هو في العقل
لكن بحسب الخارج ويقال له السبق بالذات ايضا وما قال المحقق الشريف من ان تقدم العلة التامة بالنسبة
المركب على المعلول نظر لان مجموع المادة والصورة اللتين من العلل هو عين ماهية المعلول فلا يتقدم عليه
وكذا المشتمل عليه فمدفوع بالفرق بين مجموع الاجزاء بمعنى المعروض لهيئة التاليف المعتبرة من حيث هو
معروض لا المركب من العارض والمعروض فانه امر هو لا محالة خارج عما عرض فيه وبين الاجزاء بالاسر فان
الاجزاء بالاسر مغاير لمجموع الاجزاء اذ الاجزاء بالاسر غير معتبرة مع الحيثية المعروضية بمعنى انها
بخلاف مجموع الاجزاء المعتبرة مع الحيثية المذكورة كما انه مغاير للكل الافرادي فما هو عين الماهية انما هو
مجموع الاجزاء من حيث هو معروض للاجتماع المخصوص وما يتقدم على الماهية ويشتمل عليه العلة التامة الخ

المركب

المركب هو الاجزاء بالاسر اعني ما هو معروض للاجتماع مطلقا فلا اشكال اصلا و توضيحه ان الاجزاء المبهمة
اربع اعتبارات احدها اعتبار كل جزء جزء و اخفى مفاد القضية الكلية و هو المراد بالكل الافرادي و ثانيها
مجموع الاجزاء مع هيئة الاجتماع المخصوص العارض لها الذي هو امر عقلي اعني مجموع العارض و المعروض
و ذلك المجموع ايضا امر عقلي لا تحقق و ثالثها مجموع الاجزاء لا مع الهيئة الاجتماعية المخصوصة بمعنى مجموع
العارض و المعروض بل المعروض فقط لكن من حيث هو معروض للهيئة الاجتماعية المخصوصة على ان يكون
التقييد داخلا و القيد خارجا و رابعها مجرد المعروض لا مع العارض و لا مع حيثية المعروضية و هذه
الثلاثة الاخيرة مشتركة في مطلق الاجتماع و المعية بخلاف الاعتبار الاول اعني الكل الافرادي اذ لم يعتبر
بمعتبر فيه ذلك اصلا و مغايرة في ان الاول منها معتبر مع الاجتماع المخصوص و الثاني من حيث الاجتماع
المخصوص لا مع التالث لا مع الاجتماع المخصوص و لا من حيث الاجتماع المخصوص بل اما مع الاجتماع
مطلقا و اما من حيث الاجتماع مطلقا سواء كان هذا الاجتماع المخصوص او غيره و هذا هو المراد من الاجزاء
بالاسر فان قلت المعلول يتوقف على الاجتماع المخصوص لا محالة فهو ايضا داخل في العلة التامة و ان لم يكن داخلا
في المجموع المادة و الصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخل في العلة التامة و هو بعينه الحيثية و من
المعلوم بعد الاشكال الجزء قلت كون الاجتماع المخصوص داخلا في العلة التامة لا يستلزم كون مجموع المادة
و الصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخلا فيها كما لا يخفى على المتامل و قد يدفع الاشكال المذكور بالفرق
بين المجموع معا مجتمعا و بينه لا معا بل منفردا و توضيحه ان الحكم قد يكون على كل واحد بحيث لا يسع على المجموع
و قد يكون على كل واحد و على المجموع ايضا لكن لا معا كالدخول في الدار لمجموع الاثنان و قد يكون على
المجموع مثلا كالحكم على العسكر بفتح البلاد و كسر الاعداء و غيرهما فان المجموع المادة و الصورة ان اخذ على الوجه الثاني
كان داخلا في العلة التامة و ان اخذ على الوجه الثالث لم يكن داخلا فيها و هو بهذا الاعتبار عين المعلول
فتدبر و اما ما يتوهم من عدم اعتبار العلة التامة في السبق بالعلية مستندا بما ذكروا في مثاله من حركة
اليد و حركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد على المفصلات
و غيرها فمدفوع ايضا بان المراد من العلة التامة ما لا يتوقف وجود المعلول بعد وجودها من حيث هي علة
على امر اخر و لا يتقدم و في ذلك كون وجودها متوقفا على شيء اخر الثاني السبق بالطبع و هو تقدم العلة
الناقصة على المعلول كتقدم الواحد على الاثنين فان العقل يحكم بانه لا تحقق للاثنين الا و الواحد
متحقق و يتحقق الواحد و لا تحقق للاثنين و هو ملزوم لجواز الانفكاك بين المتقدم و المتاخر من حيث
التقدم بالطبع فلذا امتنع من جهة اخرى لا محذور و هذان التقدمان مشتركان في معنى واحد يقال له التقدم
بالذات و هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج و قد يقال له التقدم بالطبع ايضا فكل واحد من لفظي التقدم
بالذات و التقدم بالطبع مشترك بين المعنى المشترك و بين واحد من قسميه و اشتراكهما في معنى واحد
لا يضر في عدهما قسمين من السبق كما سياتي الثالث السبق بالزمان و هو تقدم السابق لغيره المجامع
المسبوق سواء كان عدم اجتماعهما لذات السابق و المسبوق كتقدم الامس على اليوم او لا مر اخر
كتقدم الحادث الامسي على الحادث اليومي و هو لا يختص الى اجزاء الزمان فهذا التقدم يعرض اولا و بالذات

لاجزاء الزمان وثانيا وبالشرف لما يجب لهما اذ ليس في الموجودات شيء ينقضي ويتصرم بذاته من غير
له بحسب التقضي والتصرم اجزاء غير مجتمعة في الوجود سوى الزمان فالحركة ايضا ليس لها في ذلك الا بعد
شبهها بمقدارها الذي هو المراد من الزمان فعلك تنبيهي لمن تصور معنى الزمان وهو تنبيه للحق
الشريف على ذلك بقوله سيأتيك على ذلك انه اذا قيل وجود شيء متقدم على وجود عمرو الحجاب قولنا
ذا الملك اه متقدم عليه فالواجب ان وجوده كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة
الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه الحجة ايضا انه لو قلنا ان تلك متقدمة على هذه فالواجب
بان ذلك كان امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يحتج ان يقال فلم قلت ينقطع عليه
ونوقش فيه بان انقطاع السؤال عند قولنا ذلك كان امس وهذه كانت اليوم انما هو لاجل ان
التقدم مستنبط في مفهوم لفظة امس وكذا التأخر في مفهوم لفظة اليوم ولعله انقطاع السؤال يدل على
عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت واجيب عن الاول بان امس اشارة الى قطعة معينة من الزمان
وكذا اليوم وعن الثاني بان عدم صحة السؤال لم يدل على عدم الواسطة في الثبوت ايضا فان وجود
الواسطة لا يجعل السؤال عنها لم قلت الرابع السبق بالرتبة ويقال له التقدم بالمكان ايضا كتقدم الامام
على المأموم ومقدم من يلي الصدر على من يليه فانه يكون بينهما شيء محدود بالقياس الى مبدأ
ما بحسب الحس كما ذكرنا واما بحسب العقل كما في تقدم النوع العالي على المتوسط وهذا معنى قوله الحسية
العقلية الخامس السبق بالشرف وهو كتقدم الفاضل والرئيس على المفضول والمرؤوس في اختيار امر مثلا
هذا تفسير انها السبق على مذهب الحكماء والمتكلمون يعتقدون في مفهوم السبق بالعلية وبالطبع و
بالرتبة وبالشرف وخالفوهم في مفهوم السبق بالزمان فانهم اعتبروا في مفهوم السبق الزماني ان لا يجوز
ان يكون الزمان خارجا عن السابق والمسبوق فهم يجوزونه الزمان ثابت ويجعلون الواقع بين اجزاء
الزمان قسما سادسا من السبق ويسمونه سبقا بالذات ولا يحصرونه في اجزاء الزمان بل يجعلون سبق
عدم الحادث كالزمان على وجوده من هذا القبيل لكونه غير مجامع للوجود عندهم فهم يجعلون السبق السابق
الغير المجامع مع المسبوق على قسمين قسم يعرضه بسبب الزمان ويسمونه السبق الزماني وقسم يعرضه لذاته
ويسمونه سبقا بالذات كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض قال واسبق بعضها على بعض ليس بالعلية لانه
يوجب الاجتماع في الوجود وهو ينافيه ولا بالطبع ولا بالرتبة ولا بالشرف لان شيئا منها لا ينافي
الاجتماع في الوجود وهو ينافيه ولا يتصور تسبق العلة المعدة سبقا بالطبع مع انها لا يجوز اجتماعها مع المعلول لانا
نقول العلة المعدة مما لوجوده وعدمه كليهما مدخل في وجود المعلول فلكل منهما سبق بالطبع على ما سبق العدم
يجامعه لا محالة وما لا يجامعه هو سبق الوجود وانما الزمه ذلك بالعرض من حيث انه عدم الطارئ لانه
مدخل في وجود المعلول والا فهو من حيث هو سابق بالطبع لا ينافي الاجتماع معه على انه غاية ما في الباب
ان يكون لوجود العلة المعدة سبقان بالطبع وبالزمان فمن حيث السبق بالطبع لا ينافي الاجتماع ومن
حيث السبق بالزمان ينافيه لانا نقول لا بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان فيتسلسل
والجواب انه انما يلزم ان يكون للزمان زمان لو لزم ان يكون هذا السبق بزمان زائد على السابق

والمسبوق كما اعتبرتموه وليس يلزم لجواز ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان وان
يكون عروض السابقية والمسبوقية لهما لذاتيهما ويكون عروضهما لغيرها من اجزاء الزمان بسبب اجزاء الزمان
ولا استحالة فيه اصلا كما عرفت هذا اعلم ان اقسام السبق على اقسام التاخر ايضا لانه مضايفه واما المعية
فلا خفاء في معية الزمانية كالمفهومين متساويين او كالمتضايفين ولا في المعية بالطبع كعلتين ناقصتين
لمعلول واحد او كمعلولين لشرطين بشرط واحد ولا بالعلية كعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعي او كمعلولين
لعلة واحدة معا عند المتكلمين ومن جهتين عند الحكماء على اشكال فيه ولا في المعية الزمانية عند المتكلمين
كحوادث مجتمعة في زمان واحد وكذا في الزمانية الغير الحقيقية عند الحكماء واما في الحقيقية عندهم وفي
الذاتية عند المتكلمين فالشبهة في اجزاء الزمان واما في غير اجزاء الزمان فلا يوجد فيضبط اثباتا وحصر
في الاقسام الخمسة عند الحكماء والستة عند المتكلمين استقرائي لا عقلي مردد بين النفي والاثبات
فيمكن الزيادة عليها لو وجد قسم آخر كما ان ثم ربما قيل في وجه الضبط على مذهب الحكماء المتقدم اما ان
يجامع المتاخر في الوجود او لا الثاني هو التقدم بالزمان والاول اما ان يكون بينهما ترتيب او لا الثاني هو التقدم
بالشرف ويكون فاما ان يكون محتاجا اليه علة تامة وهو التقدم بالعلية او لا وهو التقدم بالطبع وما قيل
عليه من انه يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فمدفوع بما
قد عرفت وان شئت قلت المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان علة تامة له فهو بالعلية والا فبالطبع
وان لم يحتج فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فبالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب فبالرتبة والا
فبالشرف وقول المصنف والتشكيك قد علمت ان السبق لفظ مشترك بين هذه المعاني والمحقق انه مشترك معنوي
لكنه مقول بالتشكيك قال الشيخ في تعديد انواع الحاصلات الثلاثة ان التقدم والتاخر وان كان مقولا على وجوه
كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء واحد وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء
ليس للمتاخر ولا يكون للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم انتهى فهذا معنى واحد مشترك بين جميع الاقسام
وهو الذي يجعلونه ملاك التقدم ومناط التقدم ثم قال والمشهور عند الجمهور هو التقدم في المكان والزمان
وكان التقدم والقبل في الاشياء التي لها ترتيب كما هو في المكان فالذي هو اقرب من مبدأ محدود يكون له
ان يلي ذلك المبدأ حيث ليس يليه الابعد والذي يبعد يلي ذلك المبدأ بعد ولا يلي وهو في الزمان كان ايضا
بالنسبة الى الآن الحاضر او ان نفرض مبدأ وان كان مختلفا في الماضي والمستقبل ثم نقل اسم القبل
من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا التقدم الرتبي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل
الحيوان بالقياس الى الجوهر ان وضع الجوهر مبدأ ثم ان جعل المبدأ الشخص انعكس كان الاقرب من الشخص
الاول كما ان الصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في امور لا من الطبع بل اما صناعة كنغم الموسيقى فانك ان
ابتدأت من الحاد كان المتقدم غير الذي يكون اذا ابتدأت من الثقيل واما بحسب اتفاق كيف كان
ثم نقل الى الاشياء الاخر فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس
الفضل كالمبدأ المحدود فما كان له ما ليس للآخر واما الآخر فليس له الا ما لذلك جعل متقدما فان
السابق فيه بارادته ما ليس للتالي فما للتالي منه فهو للسابق وزيادة ومن هذا القبيل ما جعلوا

المتقدم

المتقدم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس وانما يقع للمرؤس حين يقع للرئيس متحركا
باختيار الرئيس ثم نقلوا الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشئ الذى
يكون له الوجود اولا وان لم يكن للتالى والتالى لا يكون له الا وقد كان للاول وجودا متقدما
على الاخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود
للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس فى هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة اولا يفيد بل انه يحتاج
اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا
كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده من نفسه او من شئ ثالث لكن وجود الثانى من هذا
الاول فله من الاول وجوب الوجود الذى ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز من ان
يكون ذلك الاول مهما وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثانى فان الاول يكون متقدما
بالوجود لهذا الثانى ولذلك لا يستنكر العقل البتة ان يقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح او
يقول حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده وان كان يقول
لما تحرك المفتاح علمنا انه حرك زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين معا فى الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللاخرى تاخرا اذ كانت الحركة الاولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة
الاولى انتهى كلام الشفاء وهو صريح فى ان المعنى المشترك بين جميع اقسام التقدم هو كون شئ من المتقدم
وليس للمتاخر الا وهو للمتقدم لا مجرد كون شئ للمتقدم لا مجرد كون شئ للمتقدم وليس للمتاخر كما توهم
شارح المقاصد ليرد انه صادق على كل شئ منسوب الى امر خص به انه يشتمل على امر لا يوجد فى الاخر ثم ظهر من تامل
لفظ السبق فيما بين معناه كان هو فى العرف العام على الزمانى والمكانى لوجود ذلك المعنى فيهما ثم نقل الى
العرف الخاص الى اشياء اخر باعتبار تحقق ذلك المعنى فيها فهذا المعنى المشترك بمعنى اصطلاحى للفظ السبق فما
يراد منه ظاهرا فى كونه مشتركا معنويا فقوله ثم نقل الى كذا والى كذا فليتفطن وظهر ايضا ان جميع ما يطلق
فيه التقدم ينبغى ان يعتبر فيها اما مبدأ محدود او المعنى كالمبدأ المحدود فى الاول يكون ما فيه التقدم
هو النسبة الى ذلك المبدأ المحدود وفى الثانى يكون ما فيه التقدم هو نفس ذلك المعنى الذى هو كالمبدأ المحدود
وظهر ايضا ان اختلاف اقسام السبق انما هو لاختلاف ما فيه التقدم وانه فى التقدم المكانى
والزمانى هو النسبة الى المبدأ المحدود وفى الشرفى هو الفضل والمزية وفى الطبعى هو الوجود وفى العلى
هو الوجوب فان قلت العلة الناقصة ايضا تتقدم بالوجوب فان الشئ ما لم يجب لم يوجد فما الفرق بينها
وبين العلة التامة حتى جعل لاحدهما تقدم بالطبع وللاخرى تقدم بالعلية مع كون ما فيه التقدم فى كليهما
هو الوجوب قلت ما فيه التقدم فى العلة الناقصة ليس له الوجوب لان وجوب المعلول ليس مستفادا منها
بل من العلة التامة بل وجوب المعلول هو وجوب العلة التامة من حيث هى علة تامة فلها الوجوب قبل
ليس المعلول وليس للمعلول الا معها بخلاف العلة الناقصة فانه لا يصح ان يقال ليس للمعلول الوجوب
الا معها العلة الناقصة وجوب فان وجوب العلة الناقصة لا دخل له فى وجوب المعلول بل وجودها انما
هو لوجوده فيكون لوجودها مدخل فى وجوده فليتفطن وظهر ايضا ان قولهم بالتشكيك على اقسامها

هو

هو لكون فيه المعنى اظهر في العرف وعند الجمهور في بعضها دون بعض واطلاق التقدم عليه اولى من اطلاقه
عليها دونه فاطلاقه على الرتبي الشامل للزماني اولى من اطلاقه على الشرفي وعلى الشرفي اولى من الطبيعي وعلى الطبيعي
اولى من العلي فاقيل من ان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع لان الاحتياج الى العلة المؤثرة
الموجبة اقوى من الاحتياج الى علة غيرها وكل منهما اولى بمفهوم السبق من السبق بالشرف وبالرتبة
وبالزمان لان السابق في هذه الثلاثة يجوز ان يصير متأخرا وهو هو بعينه بخلاف العلية والطبع على انه
قد ظهر منه ايضا ان التقدم بالرتبة اعم من الزماني والمكاني والمشهور هو تخصيصه بالمكاني فان قلت اذا
كان اختلاف انواع السبق لاختلاف ما فيه السبق فما فيه السبق في الزماني والمكاني واحد هو النسبة
الى المبدأ المحدود كما ظهر من كلام الشيخ فينبغي ان يكونا نوعا واحدا لا نوعين قلت هما مع الاتفاق في
ذلك اختلفا في الاجتماع مع المتأخر وعدمه ولذا جعلا نوعين كما ان التقدم بالعلية وبالطبع
اتفقا في كونهما تقدما بالذات لكنهما اختلفا في ان احدهما مفيد وموجب للمتأخر دون الآخر فجعلا
نوعين فلذلك التقدم في الزمان فهو تلك النسبة غير قارة فالسابق الى المبدأ المحدود له تلك النسبة و
ليست للتالي الذي ليس بموجود بعد ولا يكون للتالي الا وقد كانت للسابق وتنقضي مع تقضيه وفي المكان
هي النسبة القارة فالسابق الى المبدأ المحدود له تلك النسبة الى المبدأ المحدود وليست للتالي الذي هو موجود
معه ولا يكون للتالي الا وهي موجودة للسابق الموجود معه هذا وقيل الملاك في الزماني هو الوجود
اينما كان في الطبعي الا انه في الزماني لا بد من عدم الاجتماع في الوجود بخلاف الطبعي فان قلت قول الشيخ في
مثال التقدم بالشرف فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس انما يقع للمرؤس حين وقع للرئيس فجعله
باختيار الرئيس ليس بما نحن فيه وكذلك اخراج له من التقدم بالشرف والحاق له بالتقدم بالذات بل ينبغي ان يقول
ان الاختيار يقع منه للرئيس لا يقع منه للمرؤس لا بعض منه قلت غرضه بيان جريان ما فيه التقدم وهو
اصل الاختيار والاقتضاء ان اختيار المرؤس هو اختيار الجزء بعض من اختيار الرئيس وهو اختيار الكل وأما
كون اختيار الرئيس سببا لاختيار المرؤس فيحقق التقدم بالذات هناك فلا ينافي تحقق التقدم بالشرف ايضا
وهو ظاهر كما مر فان قلت قد يظن ان هنا قسما سادسا للتقدم على رأي الحكماء ايضا وهو التقدم بالماهية كتقدم
الواحد على الاثنين وبالجملة تقدم الجزء المادي والصوري بل الجنس والفصل ايضا على الماهية فان حاجة
الماهية الى الاجزاء حاجة في القوام لا في الصدور بخلاف احتياجها الى الفاعل فانها حاجة في الصدور فكما ان
الماهية في تحقق الوجود محتاج الى الفاعل الذي هو العلة الصدورية فكذا في تحصيل القوام يحتاج الى الاجزاء
التي هي العلة القوامية فحصول القوام هو ما فيه التقدم في هذا القسم فان القوام حاصل للجزء وليس بحاصل
للكل الا وهو حاصل للجزء مع ثبوته كذلك وبه قلت نعم وهو الظاهر من كلام الشيخ في الاشارات حيث قال الشيء
قد يكون معلولا للشيء باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده ولك ان تعتبر ذلك بالمثلث فان حقيقته
متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كأنهما علتاه
المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته
وتكون جزءا من حدها انتهى فقد بالغ فيه الاعاظم في تقرير ذلك على ابلغ وجه لاقى حاجة الماهية في الجعل

وليس بحاصل الكل

لحاقوام

لها توام ليس لها لعنز لحاجتها فى ان يجاد لها وجودها فان تاثير الفاعل ليس الا نفس الماهية والوجود منتزع فى العقل
وليس للفاعل تاثير جديد فى الماهية المركبة بعد افادة جميع اجزائه بل افادته للماهية نفس افادته لمجموع الاجزاء فليس
لها الى الفاعل بعد الحاجة فى افادته جميع الاجزاء حاجة اخرى الى افادته الوجود وظهر من هذا ان النزاع فى انه
هل مرتبة تقوم الماهية وعليتها متقدمة على مرتبة الوجود كما هو راى المحقق الدوانى ام بالعكس كما هو راى
السيد المدققين لا يرجع الى طائل فهذا التقدم ليس نحو التقدم بالطبع لانا نقول ما ذكرت انما هو بحسب الوجود
فى الخارج وكون الماهية واجزائها وكلاهما انما هو فى نفس الماهية ماخوذة باعتبارها فى حد ذاتها مع قطع
النظر عن الوجودين ولا شك فى تحقق هذا الاعتبار فان الذى جعلوا اللوازم التى تلزم الماهية بحسبها
بلوازم الماهية المقابلة للوازم الوجود الخارجى والوجود الذهنى فتحقق الماهية فى هذا الاعتبار مسبوق بتحقق
ما هو جزء لها لا محتاج فهذا الاحتياج ليس احتياجا فى الوجود فليس ههنا اعتبار للوجود مطلقا وح ظهر ان
النزاع المذكور يرجع الى طائل لان الحق هو تقدم علية الماهية وتقومها على مرتبة الوجود تقدما بالطبع بل بالماهية
ايضا وذلك بناء على المشهور من جعل الماهية والتعبير بالعلية والتقوم انما هو لضيق العبارة فلا يرد ان المراد من
الوجود ليس نحو تقوم الماهية وعليتها فلا نغفل وليعلم ان لاجزاء الماهية على هذا يكون نوعان من التقدم بالطبع
بالماهية فلا منافاة فى عدم تقدم الواحد على الاثنين من امثلة التقدم بالطبع ثم ان التقدم بالماهية ايضا داخل
فى التقدم بالذات بالمعنى الاعم وهو الذى يكون لعلة الاثر واسبابه فيكون على ثلاثة اقسام التقدم بالعلية والتقدم
بالطبع والتقدم بالماهية وملاك التقدم فى هذه الثلاثة هو الوجود وعارضه الذى هو الوجوب ومعروضه الذى
هو نفس الماهية ولما كانت هذه مفهومات متغايرة ومترتبة مرتبة بحسب الاعتبار فى نفس الامر فاذا جعل كل واحد
منها ما فيه التقدم حصلت انواع ثلثة من التقدم لا محة ثم ما قاله المص فى تعداد التنزيل عن ان الجنس متقدم على
نوعه لا لكونه جزء له ليكون تقدمه عليه تقدما بالطبع انه هو من حيث انه جزء لا يحمل على كله فلا يكون جنسا و
الجنس من حيث انه يحمل على نوعه لا لكونه علة تامة له وهو ظاهر ولا لكون كل منهما فى زمان ولا فى مرتبة عقلية اذ حيث
ان الجنس الشيء لا يجب ان يكون فوق جنس لا لكونها شرطا من نوعه فهو لكونه عاما ممكنا ان يوجد ويعقل وان لم يوجد
ويعقل النوع المعين فتقدم العام على الخاص نوع اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة فالظاهر ان مراده هو التقدم
بالماهية وهو وان كان نفاه سلب الجزء ايضا الا انه اراد اثباته من حيث لا يمكن تحقق نوع اخر من التقدم فتدبر فمما بقى
ان التقدم بالماهية اسم للتقدم بالطبع اذا اطلق فى جزء الماهية لان المتقدم فيها متقدم يحتاج اليه باعتبار
الذات والحقيقة دون تحقق الوجود فان ذات الاثنين لا تتم ولا يعقل بدون الواحد ليس بشيء لان هذا التعليل
صريح فى ان الملاك فيها هو تقوم الذات وتقررها دون تحققها فكيف يكون هذا القسم داخلا فى التقدم
بالطبع الذى ليس الملاك فيه الا الوجود فان قلت نقل بعض الاعاظم ان ههنا قسما سادسا سماه التقدم بالحق
والسرمدى وهو التقدم بحسب وجوب الوجود فى متن الواقع بخلاف التقدم بالعلية فانه التقدم بحسب وجوب
الوجود فى المرتبة العقلية فالمتقدم بحسب التقدم الدهرى له الوجوب فى متن الواقع وليس هذا الوجوب للمتاخر
بحسبه ليس بحاصل للمتاخر بحسبه وهو حاصل للمتقدم كما ان المتقدم بالعلية له الوجوب بحسب المرتبة العقلية
وليس هذا الوجوب للمتاخر وليس بحاصل للمتاخر الا وهو حاصل للمتقدم فما الملاك فيه قلت يمكن ان يق

ان ابين في ذلك سبق التقدم بالعلية فان معنى كون التقدم بالعلية بحسب وجوب الوجود في المرتبة العقلية ليس ان
المتقدم والمتأخر او وجوبهما ليس الا في العقل بل معناه كون الحكم بهذا التقدم انما هو للعقل فقط بخلاف غيرها من
التقدمات سواء كان المتقدم والمتأخر فيها مما متقدم ومتأخر من شأنهما الوجود في العقل كما في العلة والعلم الكنهي
المذكورين بالكنه من حيث العلية والمعلولية كما في المثال المذكور اولا كما في الواجب بالقياس الى العقل الاول مثلا
فان العقل الاول ان جاز كونه مدركا بالكنه ومن جهة كونه معلولا لكن الواجب ليس مدركا بالكنه ومن جهة
كونه علة فالحاكم بالتقدم في المثالين انما هو العقل بحسب الخارج لا بحسب الذهن بمعنى ان العقل يحكم بان حركة
اليد متقدمة بحسب الخارج على حركة المفتاح لا بحسب الذهن وكذا في الواجب بالقياس الى العقل الاول فما تمسك
به في نفي التقدم العلي للواجب ليثبت له التقدم الدهري من ان الواجب ليس له مرتبة عقلية لامتناع حصوله
في شيء من المدارك والتقدم بالعلية انما هو بحسب المرتبة العقلية مغلوط فيه فليتدبر وتحفظ الاضافة بين
المتضايفين في انواعه لما ذكر ان السبق مقول بالتشكيك على انواعه اراد ان يذكر ان التأخر ايضا مقول بالتشكيك
بين انواعه بنفس التشكيك الحاصل بين انواع السبق يعني ان النسبة بين النوعين من انواع السبق محفوظة
بين النوعين من انواع التأخر اللذين هما متضايفان لذينك النوعين من انواع السبق مثلا اذا كان السبق الذاتي
اولى على ما ذكرنا بالسبق من السبق الشرفي كان التأخر الذاتي ايضا اولى بالتأخر من التأخر الشرفي وهكذا في باقي اقسام
السبق فقوله بين المتضايفين متعلق بقوله تحفظ وقوله في انواعه متعلق بالاضافة اي الاضافة الحاصلة
في انواع السبق اي بين نوعين من انواعه حيث حمل التفاوت اي في مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته
اي جنسية السبق لتلك الاقسام بناء على ما تقرر من نفي التشكيك في الذاتيات والتقدم دائما لعارض
زماني ومكاني او غيرهما هذا الكلام ناظر الى ما ذكرناه ا... لكلام الشيخ الرئيس من ان جميع ما يطلق عليه
التقدم ينبغي ان يعتبر فيه اما مبدأ محدود او المحصول كالمبدأ المحدود فما يعتبر فيه ذلك لعارض زماني او
لا شكلا من الزمان والمكان هو الذي يمكن ان يكون ذا مبدأ محدود ونهاية معينة بالحقيقة وما يعتبر فيه
كالمبدأ المحصول فانما يعتبر فيه ذلك لعارض غير زماني ومكاني هو المحصول كالمبدأ المحدود فيتجه ان يكون ذلك
الحكم مطردا في الاقسام الخمسة للسبق على رأي الحكماء وعند القسم السادس الذي اعتبره المتكلمون جعل
السبق فيه لذات السابق لا باعتبار امر عارض ولما فرغ من ابحاث السبق واقسامه عاد الى ابحاث القدم
والحدوث فقال كل القدم والحدوث الحقيقيان اي لا الاضافيان لا يعتبر فيهما الزمان اي لا يجب ان يكون كل
حادث حادثا في زمان وكل قديم قديما في زمان والا التسلسل لان الزمان اما حادث وقديم اي لا يعتبر فيهما
لكونهما ايجابا او سلبا فيكون هو ايضا على التقديرين في زمان وهكذا فيلزم التسلسل والغرض منه الالزام
من فرض حدوث الزمان قدمه على ما توهمه جماعة والحدوث الذاتي متحقق قد عرفت ان معنى الحدوث
الذاتي على مصطلح المتأخرين هو مسبوقية الوجود بالغير كما فسره به الامام الرازي وغيره من احتياج
الشيء في وجوده الى الغير فراجع اليه فالحدوث اي معنى كان يعتبر مفهوم المسبوقية فلا يكون نفس
الاحتياج المذكور حدوثا بل ما يلزمه من كون الشيء في وجوده مسبوقا بغيره فتحقق الحدوث الذاتي بهذا
المعنى مكشوف الحال لا شبهة في حاجة الممكن في الوجود الى علة وهذا هو مراد الشارح ولهذا لم يشر الى بيانه واما

الحدوث

الحدث الذاتي على مصطلح القدماء اعني المسبوقية بالعدم الذاتي فيمكن بيانه اعني بيان سبق العدم الذاتي
الممكن على وجوده بنوعين من السبق احدهما السبق بالطبع لان وجود الممكن عن الغير يتوقف على عدمه الذاتي
اذ لولا عدمه الذاتي لكان واجبا او ممتنعا فلا يمكن ان يوجد بالغير وفيها قيل من انه لو تقدم العدم على الوجود
بالطبع لزم انه لا يتحقق العلة الناقصة البسيطة وهو خلاف مذهبهم كما مر فجوابه ان التقدم الذاتي كالامكان
وسائر الاعتبارات اللازمة لها ماخوذ في جانب المعلول فالمتقدم شيء من قبل العلة بل العلة وهذا ما وعدنا
سابقا وثانيهما التقدم بالماهية الذي قد حققناه انه قسم ثالث من اقسام التقدم بالذات وهو الذي قال
الشيخ في بيانه ان المعلول في نفسه يكون ليس له عن علته ان يكون ليس اى موجودا والذي يكون للشيء
في نفسه متقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية
بالذات هذا كلامه ومقصود الشيخ من التقدم بالذات ههنا هو التقدم بالماهية لان تقدمهما بالذات على النسبة
هو هذا التقدم اذ التقدم لما بالذات حاصل وليس بحاصل لها بالغير الا وهو حاصل لها بالذات فيصدق عليها
ملاك التقدم بالماهية فما بالذات متقدم بالماهية على ما بالغير وهو الحكم فعلى هذا اندفع ما بان التقدم
بالماهية هو مراد من قال ذهب بان تقدم ما بالذات على ما بالغير ان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته لكونه مستلزما
لارتفاع ذاته يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع حاله
بحسب ذاته لا بيان التقدم بالعلية او بالطبع ليرد عليه ما اورده شريف المحققين في شرح المواقف وفي حاشية
شرح القديم من انه انما يتم اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع
ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير وليس كذلك بل بالعكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين
والعجب من المحشي الدواني حيث توهم ان غرض الشيخ هو بيان تقدم العدم الواقعي المقابل للوجود على الوجود
فاورد عليه بان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا فتحدد احتياجه
في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة انتهى والجواب ان غرض الشيخ بيان تقدم العدم الذاتي على الوجود
وهو ليس يستند الى العلة بل المستند اليها هو العدم المقابل للوجود ولا يضر تقدمه الحدث الذاتي
كما عرفت القدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار اى ليس شيء من القدم والحدوث
صفة عينية موجودة في الخارج خلافا لطائفة من المتكلمين اما القدم فيمتنع عليه ضرورة ذلك فيه لكونه
عليهما الاعتبار اذ لا نعني به سوى عدم المسبوقية لو فرض كونه موجودا لكان قديما بالزمان ان كان زمانيا
اذ لا يجوز على ذوات القديم الزماني من صفة القدم فصفة ايضا يكون قديما وهكذا او حادثا بالذات ان
كان ذاتيا لكونه مسبوقا بالعدم الذاتي ضرورة احتياجه الى موصوفه واما الحدوث فلانه لو كان موجودا
لكان حادثا لامتناع وجود الصفة قبل موصوفها فحدوثه ايضا حادث فيلزم التسلسل على التقديرين بل
اعتبار ان يحصلان في العقل عند ملاحظة عدم تاخر الوجود الشيء عن الغير وملاحظة تاخره عنه وان
كان ملاحظة انهما وان كانا اعتباريين لكن لا شبهة في كونهما ثابتين لموصوفهما في نفس الامر فثبوت كل
منهما في نفس الامر اما حادث او قديم ويلزم التسلسل اجاب بانهما ينقطعان بانقطاع الاعتبار يعني ان
ثبوتهما في نفس الامر انما هو في ضمن ثبوتهما في العقل فكلما اعتبرهما العقل يمكن وصف ثبوتهما من حيث انه

ثبوت

ثبوتهما لهما بالقدم والحدوث لكن اعتبار العقل منقطع لانقطاع متعلقهما بانقطاعهما لانهما اذا كانا موجودين في الخارج فلتسلسل يصدق الحقيقية بينهما اي بين المنفصلة الحقيقية بين القديم والحادث فيما اذا كان الموضوع هو الموضوع هو الوجود كقولنا الموجود اما قديم واما حادث لان التردد فيه بين القدم والحدوث تردد بين الثبوت وسلب الثبوت فلا يجتمعان ولا يرتفعان وبين الذاتي والغيري اي وكما يصدق الحقيقية بين الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الوجود اما منع الجمع فظاهر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان الوجوب لا يخرج الامكان في الموضوع الوجود لما مر من ان الممكن ما لم يجب لم يوجد انما ذكره منهما للاشتراك في الموضوع الوجود بخلاف الحقيقية بين الثلث كما مر **المسئلة السابعة والعشرون** في خواص الواجب لذاته وهي وجوب الوجود التي يقال لها في الاصطلاح الواجب لذاته ولم يكن كل منها مختصا بالواجب فالمراد ان ما يخص الخاصة الاضافية اي كونه الوجود عين الماهية مختص بالواجب فانه يعلم التركيب من الاجزاء مع عدم كونه جزءا لغيره يتحققان في غيره ايضا وتقول ما هو من خواص الواجب هو امتناع التركيب من الاجزاء وامتناع الكون جزءا من غيره فذلك لا يتحقق في غير الواجب فلذلك وهي ثلثة يلزم من انتفاء كل منها امكانه الخاصة الاولى امتناع التركيب واليها اشار بقوله ويستحيل صدق الذاتي على المركب اي يمتنع كون المركب واجبا بالذات سواء كان مركبا من اجزاء مقدارية كالبيت او لا كالجسم المركب من الهيولى والصورة وذلك لان كل مركب فهو محتاج في تقومه الى الاجزاء والوجود موقوف على التقوم لان مرتبة التقوم متقدمة على مرتبة الوجود فكل مركب محتاج الى اجزائه في الوجود وهو يستلزم الامكان وقال المعلم الثاني في فصوصه فصّ وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد في الوجود انتهى ومراده بقوله او معنويا ما هو مثل الهيولى والصورة لا الجزء العقلي كالجنس والفصل فان هذا الدليل مختص بامتناع التركيب من الاجزاء الخارجية ضرورة انه انما يثبت وجوب الاحتياج هو الحاجة في الوجود الخارجي الاجزاء العقلية اجزاء تحليلية عقلية وجودها في العقل فقط والمركب منها من حيث هو مركب منها بسيط في الخارج ليس فيه تركيب بحسب الوجود الخارجي فلا يمكن بهذا الدليل بيان امتناع التركيب من الاجزاء العقلية فقد ذكر شططا بل امتناع التركيب من الاجزاء العقلية انما هو من فروع الخاصة الثالثة اعني كون الواجب غير مركب من ماهية ووجود كما سننبه عليه ثم اعلم انه لا حاجة الى هذا الدليل على اثبات التوحيد كما فعله المعلم فانه على تقدير كون الاجزاء واجبات الوجود ايضا يلزم حاجة المركب منها اليها فلا يوجد المنافية لوجوب الوجود على تقدير البناء يمكن البناء على الخاصة الثانية ايضا وهي امتناع كون واجب الوجود جزءا من غيره الخاصة الثانية ان واجب الوجود يمتنع ان يكون جزءا من غيره واليها اشار بقوله ولا يكون الذاتي اي الواجب الوجود بالذات جزءا من غيره اي يمتنع ان يكون المركب منه مركبا حقيقيا لعدم حقيقته وذلك لان اجزاء المركب الحقيقي يجب ان يكون بعضها محتاجا الى بعض والا لم يحصل منها وحدة حقيقية بالضرورة وواجب الوجود لا يمكن ان يكون فيه الاحتياج الى الحاجة المنافي للوجود كما في الحجر الموضوع بجنب النفس الانسانية فان المركب منهما غير موجود كما في الكتاب في الكلام على ان النفس مساوق

الوجوب

للوجود بل عينه كما سيأتى فلو كان الواجب الا لزم امكانه ولا ان يكون الغير علة للصورة لان محل الصورة
لا يستغنى عنها فى الوجود بل لو كان لكان علة للعرض والمركب عن الموضوع والعرض لا يكون مركبا حقيقيا
بل اعتباريا كالابيض المركب من الجسم والبياض فان قلت تجويز كون المركب من الموضوع والعرض اعتباريا
ثم والسند المشهور التركيب المركب من قطع الخشب المسنن المخصوص ودعوى كونه مركبا اعتباريا مع كونه كلاما
على السند غير مسموع الى ان يبين وايضا وجوب كون ما هو محل الصورة محتاجا اليها فى الوجود ممنوع بل
المسلم احتياج الصورة الى المحل اليها اما فى الوجود او فى التحصل كما فى اجزاء العناصر بالقياس الى صور المواليد
فانها انما تحتاج اليها فى تحصلها تلك الانواع قلنا اما الجواب عن الاول فهو ان المراد بالمركب الحقيقى ان يكون
لاجزائه جهة واحدة متحققة فى الخارج كالاجزاء العناصرية للمواليد فان الصورة الاضافية الواحدة هى
جهة وحدة اجزاء العناصر الموجودة فى الياقوت مثلا لا بحسب الاعتبار والاجتماع فقط كالقطع الخشبية للسرير
فان جهة وحدتها اعنى الهيئة وان كانت متحققة فى الخارج الا انها ليست جهة وحدة بل مؤلفة من مجموع
هيئات القطع واما عن الثانى فهو ان التحصل ليس الا فعلية الوجود ومن شان المادة ان تقبل تحصلا بعد
تحصل ووجودا بعد وجود فكل تحصل ووجود اخر للمادة تحتاج فيه الى الصورة فان تحصل الياقوت مثلا
ووجود الاجزاء العناصرية تحتاج فى هذا الوجود الى الصورة الياقوتية وان لم يكن فى الوجود المطلق
محتاجة اليها فليتفطن واما ما قيل من ان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء
الحال حالا فى الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره محلا ما فيحل فيهما الجزء الصورى فلا يلزم ما
ذكر كما فى العناصر المجتمعة لصور المواليد ودعوى الاحتياج او الانفعال فى الاجزاء المادية غير
مسموعة فالجواب عنه ان حقيقة الحال تستلزم حقيقة المحل كما سيأتى فلولا الاحتياج والانفعال فى
الاجزاء المادية بحيث تصير واحدة بوجه حقيقى لم يمكن حلول الصورة الواحدة فيها هذا تقرير ما قالوا
فيه وفيما اوردوا عليه الامام الرازى بين فى المحصل امتناع كون الواجب جزءا من غيره بقوله والا لكان
بينه وبين الجزء الاخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بالغير واورد عليه المصنف فى نقده ان
الواجب له علاقة العلية والمبدئية مع الغير ثم حقق ان المراد بالتركيب ان كان هو الانضمام الى الغير
كما فى قولنا الموجودات باسرها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات والغير فهو جائز وان كان المراد
ان يكون بينه وبين غيره وصل وانفصال كما فى الممتزجات فذلك ممتنع عليه لانه لا ينفصل عن غيره انتهى ولا حاجة
الى قطع تلك المسافة البعيدة بل يكفى ان يقال لا يكون الذات جزءا من غيره اى بحيث ينفصل عنه كما فى الممتزجات
وذلك لما تحقق ان الوجود الخاص بالواجب الوجوب الذى به موجوديته هو عين ذاته لا امر
زائد عليها كما فى الممكنات والى هذا اشار بقوله ولان وجوده عينه قلنا المراد بقوله وجوده الى اخره
هو الوجود الخاص به لا الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات فانه ليس عين الجميع بالضرورة كما مر
سابقا وليس المراد بالوجود الخاص ههنا هو الوجود المطلق المضاف الى خصوصية الماهيات على ما هو مذهب
المتكلمين اذ لا فرق بينه وبين المطلق الا بالاضافة الخارجة العارضة لان زيادة المطلق يستلزم زيادة
لا محالة بل المراد به ما هو فرد للوجود فى نفس الامر والوجود المطلق صادق عليه صدق العرضى كما هو محقق

الحكماء والمشهور في الاستدلال عليه بما تقريره هو انه لو لم يكن الوجود عينا في الواجب بل كان زائدا
على ذاته لكان صفة له ولولا لم يكن موجودا بالضرورة وهي صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا
لنفسها لا لوجودها فانها مؤثرة بالضرورة لان احتياج الصفة الخارجية الى الموصوف ضروري وهو لا يمكن
ان يكون ذات الواجب والا لتقدمت عليها بالوجود ضرورة تقدم المحتاج اليه على المحتاج بالوجود فيلزم
الدور او تقدم الشيء على نفسه فيكون غيرها والمحتاج في الوجود الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب وقد
لخص المحقق الشريف هذا الدليل بحيث لم يتوقف على كون الوجود صفة خارجية وهو انه اذا كان وجوده
تعالى زائدا على ذاته فلابد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود
لابد له من علة بها يصير متصفا بالوجود فتلك العلة اما ذات الشيء او غيره الى اخر الدليل واعترض عليه
شارح التجريد بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا يجوز ان يتصف به
يجوز ان لا يتصف فلابد هناك من علة للاتصاف واما اذا كان واجبا فلا يحتاج الى العلة فذات الواجب لما
وجب اتصافها بالوجود ولم يجز ان لا يتصف لم يحتج الى علة واورد هذا ضابطا علم بان الشيء اذا كان واجبا
بالذات لا يحتاج الى العلة لا اذا كان واجبا بالغير واتصاف الشيء بامر لا يمكن ان يكون واجبا بالذات [illegible]
الاتصاف بل لو كان كان واجبا بذات الشيء بان يكون ذات الشيء علة لاتصافه بذلك الامر هو [illegible]
هذا والى ما قررنا اولا اشار الشيخ في الاشارات بقوله قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته
وان تكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء
انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم
بالوجود قبل الوجود انتهى كلام الاشارات وقال في الشفاء الاول لا ماهية له غير الانية وقد عرفت معنى الماهية
بما ذا تفارق الانية فيما سبق [illegible] هذا نقول ان الواجب الوجود لا يجوز ان يكون له ماهية يلزمها وجوب
الوجود بل نقول [illegible] ان الواجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس
الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته هي مثلا انسان او جوهر اخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذي
واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء او هواء او انسان وهو واحد قال فقد نفرق بين ماهية
يعرض لها الواحد والوجود وبين الواحد والوجود من حيث هو واحد وموجود فنقول ان واجب
الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما وتكون تلك الماهية واجبة الوجود
فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انه انسان
غير انه واجب الوجود فمع لا يخلو اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود معنى ان حقيقته او لا يكون فمع ان
لهذا المعنى حقيقة وهو سبب الكل حقيقة بل هو تاكيد الحقيقة وتصحيحها فان كانت له حقيقة وهي غير تلك
الحقيقة فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك الماهية ولا يصح فيها فيكون معنى واجب
الوجود من حيث هو واجب الوجود بالنظر الى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لانه
لشيء ما يجب هذا خلف وان كانت قد يفارق ذلك الشيء تلك الماهية ليست بواجب الوجود حكم
ولا عارضا لها وجوب الوجود حكم لانها لا تجب في كل وقت وواجب الوجود حكمه يجب في كل وقت

وليس هكذا

وليس هكذا حال الوجود اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب المذكور اذ المعنى لا يقتضي المهية فانه لا يستلزم قال فان
ذلك الوجود معلول للمهية من هذه الجهة او لشيء اخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجوب
المطلق الذي بالذات لا يكون معلولا فبقي ان يكون الواجب الوجود مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود
بنفسه فواجب الوجود من بعض تلك المهية فيكون تلك المهية عارضة للواجب الوجود المتحقق القوام
بنفسه لانه كان يكون الواجب الوجود المشار اليه بالفعل في ذاته يتحقق واجب الوجود وان لم تكن تلك
المهية العارضة فاذن ليست تلك المهية مهية للشيء المشار اليه بالفعل انه واجب الوجود بل مهية لشيء
اخر لا حق له وقد كانت فرضت مهية لذلك الشيء لا لشيء اخر هف فلا مهية للواجب الوجود غير انه واجب
منه هي الانية ونقول ان الانية والوجود عارضا للمهية فلا يخ اما ان يلزمها لذاتها او لشيء من خارج
ومح ان يكون لذات المهية فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل وجودها
بل نقول ان كل ما له مهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك قد علمت ان الانية والوجود لا يقوم من
المهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخ اما ان يلزم المهية لانها تلك
المهية واما ان يكون لزومها اياها لشيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا
فان كانت الانية تتبع المهية ويلزمها لنفسها فتكون المهية قد تبعت في وجودها وجودا وكل ما يتبع فقد
وجودا فان متبوعه موجود بالذات قبله فتكون المهية موجودة بذاتها قبل وجودها وهف فبقي ان
يكون الوجود لها عن علة فكل ذي مهية هو معلول وسائر الاشياء غير واجب الوجود فلها مهيات تلك المهيات
هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض الوجود لها من خارج فالاول لا مهية له وذوات المهيات
يفيض عليها الوجود منه انتهى كلام الشفاء الا كان ممكنا متعلق بالجميع اي لو لم يشمل شيء من
الامور الثلثة المذكورة على الواجب لزم امكانه كما ظهر بها ذكر في بيانها ثم ان هذا الحكم الاخير اعني
كون الوجود عينا في الواجب مما نازع فيه المتكلمون والعجب انهم توهموا ان مراد القائلين به انما هو
عينية الوجود المطلق فنقضوه بان الوجود معلوم وحقيقة الواجب غير معلومة والمعلوم غير ما
ليس بمعلوم فوجوده غير حقيقته وامثال ذلك مما يبتني على كون المراد هو الوجود المطلق فاشار
الى الجواب بقوله والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا و مراده من الوجود كما
ما قد عرفت وقوله وليس هو طبيعة نوعية على ما سلف فلا اختلاف جزئياته في المقومات جواب عن
استدلال الامام على زيادة الوجود في الواجب بان الوجود طبيعة نوعية لكونه مفهوما واحدا مشتركا بين
الكل فلا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر فلا فرق بين الواجب والممكن في ذلك وذلك
يندفع بالجواب الاول لان مدفاعه كون الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف بالتشكيك وتقرير الجواب الاخر
كونه طبيعة نوعية كما مر وعدم انطباع المفهوم لا يوجب التجانس لصدقه على اشياء مختلفة بالفصول واللوازم
فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة مختلفة الحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد وعدم مقارنته المهية ولا يجب الممكن
بالممكن قال شارح المقاصد والعجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة
الواجب وجود مجرد عين الواجبية لا اشتراك فيها اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لا قيام له في نفسه

بل صرح في بعض كتبه ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهة الضعيف انها من المتانة
بحيث لا يمكن توجيه شك عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض واللاعروض يتساوى الواجب والممكن
في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجود الواجب عن الغير وحاصل الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم
والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات
متشابهة في اللوازم ثم قال ولقد نتعجب من الامام بان المرض الذي يبلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية
والحكوميه لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب تاما مستقلا بنفسه غنيا عن
السبب بتمام الاستقلال كل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل هذا الامام انتهى كلامه

شارح المقاصد قوله تاثير المهية من حيث هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان تجويز
عن اعتراض الامام على الدليل المشهور بالمنع والنقض اما المنع فتقريره انا لا نسلم انه لو كان المؤثر في الوجود
هو ذات الواجب لزم تقدمها عليه بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود هو المهية من حيث هي موجودة لم
لا يجوز ان يكون تقدمها عليه بالوجوب بان يكون المؤثر في الوجود هو المهية من حيث هي لا من حيث هي
موجودة واما النقض فتقريره هو انه لو وجب تقدم كل محتاج اليه على المحتاج بالوجود لزم تقدم ذات
المهية عليها بالوجود وكذا تقدم المهية على لوازمها بالوجود وكذا تقدم المهية الممكنة القابلة للوجود
عليه بالوجود واللوازم باسرها باطلة بالاتفاق وتقرير الجواب اما عن المنع فهو انه يجب تقدم المؤثر في
الوجود بالوجود ضروري غيرنا بل المنع فلو كانت المهية مؤثرة في الوجود لا يمكن من حيث هي مؤثرة في الوجود
اعتبارها من حيث هي بالضرورة فقوله غير معقول اشارة الى بطلانه بالضرورة وقوله في الوجود في
وجود نفسها الذي هو صفتها وجنبه تحقق لا شبهة في الضرورة التي ادعاها المصنف فان كون وجوب تقدم
الموثر في وجود الشيء الخارجي بالوجود ضروري لا شبهة ولا نزاع لاحد فيما اورد عليه شارح المقاصد
من انا لا نسلم ان المفيد للوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل
حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ الوجود الغير فقد نبه على اندفاعه بان التاثير والايجاد متفرع
على وجود المؤثر الموصف بالايجاد فوق الوجود قطعا فلا يعقل تاثير المهية بلا وجودها لا في وجودها
ولا في وجود غيرها واذا كان الوجود عين ذات الواجب كان هو موجودا بذاته في حد ذاته ولا يتحقق
هناك ايجاد اصلا بخلاف ما اذا كان وجوده زائدا عليه فانه في هناك ذات اتصافها بالذات بوجوده فلا بد
من سبق قطعا واما عن النقض بالقابل فهو ان القابل ليس بمحتاج اليه في وجود المهية بل في قبولها ولا يجب تقدم
الموثر في القوام بالوجود بل يكفي تقدمها بالمهية كما عرفت كذا عن النقض بلوازم المهية فانه لا يجب تقدم
المهية على لوازمها بالوجود كما حقق في موضعه ولعل شيئا اتا ما اقتصنا الى اثبات المصنف الى الجواب عن
مذهب النقضين بقوله في الوجود بنفي تاثير المهية من حيث هي غير معقول في الوجود لا في غيره وتاثير
الذات والمهية بالقياس الى الذاتي ولازمه للمهية تاثير في غير الوجود واما النقض بالقابل فانه مردود
بان القبول لاجل كونه معتبرا يتوقف على القابل فلو لزم كون الموقوف عليه متقدما بالوجود لزم تقدم
القابل الوجود عليه بالوجود فالجواب عنه ان ذلك ليس بحاجة في الوجود بل في المقبولية الذي هو غير الوجود

لا تقدمها بلوازمها

لا محنة فلا يلزم كون القابل متقدما بالوجود كيف وقابل الشيء مستفيد له والمستفيد للشيء يجب عراؤه
عنه بخلاف المفيد للشيء فانه لا يجوز عراؤه عنه ضرورة فالقابل للوجود يجب عراؤه عنه قبل حصول الوجود
ومعطي الوجود يجب اتصافه بالوجود قبل اعطائه وغفلت عما قرر بان المقبول لكونه موجودا يتوقف على وجود
القابل فالجواب عنه انه كذلك اي تقدم القابل بالوجود على المقبول في الخارج انما يلزم حيث كان المقبول
موجودا خارجيا والقابل قابلا له في الخارج والوجود ليس كذلك لانه ليس مما هو موجود في الخارج بل هو
من المحمولات العقلية كما سيأتي ولان القابل من حيث هو قابل يجب ان يكون منفكا عن المقبول كما
عرفت والمهية اذا كانت في الخارج لا تكون منفكة عن الوجود لان كون المهية موجودة بالوجود الخارجي
انما يتصف به المهية في العقل لكونها في العقل منفكة عن الوجود الخارجي لا ههنا فههنا يعتبرها العقل بالوجود
الخارجي وكذا الوجود العقلي بل الوجود المطلق الاعم من الخارجي والعقلي انما يتصف به المهية في العقل لكن لا بان تكون
في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي لها بل بان يكون العقل من شانه ان يلاحظها
وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه وبالجملة فقابل الصفة العقلية انما يجب
تقدمه عليها في الوجود العقلي لا في الوجود الخارجي بخلاف الفاعل الصفة العقلية لان هذه الصفة وان
كانت عقلية بمعنى ان وجودها انما هو في العقل لكنها صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وان
لم يكن ظرفا لوجودها وقد عرفت الفرق بينهما فلا يجوز ان يكون فاعل مثل هذه الصفة لا يتصف بها
الا في العقل بالضرورة وهذا معنى كلام المصنف قده في شرح الاشارات ان المهية انما تكون قابلة للوجود
عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط فلا
يرد عليه ما توهمه القوشجي ورده عليه من ان الاتصاف اذا كان امرا عقليا لكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو
فرضنا المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة
عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق انتهى فالفرق حسبما ذكرنا ان قابل الصفة العقلية قابل
لوجودها لا لنفسها وفاعلها فاعل لنفسها لا لوجودها فقط **تفريع تنبيهي** اعلم ان مقتضى هذا
الدليل الذي هو عمدة ادلتهم على كون الوجود عين ذاته تعالى كما صرح به سيما المصنف قدس سره في شرح
الاشارات حيث قرر انما حقيقته تعالى نحو خاص من الوجود قائم بذاته ممتاز عن سائر الموجودات
بنفس ذاته وبكونه مبدأ للكل فهو ليس الا نفس ذاته وممتاز عن المهيات بكونه وجودا خاصا بلا
شيء من المهيات فانه ليس وجودا اصلا لا خاصا ولا عاما فليس له تعالى مهية وحقيقة يشارك بها شيئا
من الممكنات فلا يحتاج الى مميز يميزه عما يشاركه في الذاتية مع غيره في حقيقته ثم هو بسيط
غير متقوم بلطفه لا من اجزاء خارجية كما مر في الخاصة الاولى ولا من مهية ووجود كما ثبت في الخاصة الثانية
ولا من اجزاء عقلية لعدم اشتراك ذاتي مع غيره فليس له جنس ليحتاج الى فصل وايضا الاجزاء العقلية
متحدة في الوجود العقلي ومتحدة في الوجود الخارجي وهو وجود الكل لصحة الحمل فكل مركب من الاجزاء
العقلية فوجوده غير مهيته فلما تبين وقد ثبت ان وجود الواجب عين حقيقته فلا يكون مركبا من الاجزاء
العقلية وايضا قد عرفت ان مهيته هي وجوده وقد سبق ان الوجود بسيط غير مركب من الاجزاء

هذا فان قلت قال الشيخ في الاشارات لو التئم ذات واجب الوجود عن شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها
وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما للواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في
المعنى ولا في الكم وقال المحقق في شرحه يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي
سيفصل ذلك في فصول النمط الرابع لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء تتقدم المركب كالعناصر
للمركبات وقد يكون عن جزء اصيل يتقدم المركب كالنفس المركبة من جزء ما هو كالمادة وجزء كالمركب مع لحوقه
كصورة الشيء ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما
تنقسم على اجزاء المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كالشيء
الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب
بما هو جزء له ما ليس هو هو فان الجزء ليس هو بالكل وقد قررها في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التئم
من شيئين او اشياء ليس كلاهما او احدهما بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر
او كان واجب الوجود كالمركب من العناصر كان واجب الوجود ما هيته او غير الوجود الواجب بعينه
تلك الماهية موجودا بالوجود فصار واجب الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الشاهد فيلزم ان واحدا كان
الواحد من اجزائه بحسب الهيئة المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود
ومقوما له فهو واجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجود بحسب مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة
انتهى وهذا الكلام صريح في ان الدليل الذي ينفي الاجزاء الخارجية ينفي الاجزاء مطلقا بل يثبت الخاصة
الثالثة ايضا فكيف حكمت سابقا بانه يختص بنفي التركيب عن الاجزاء الخارجية وجعلت نفي الاجزاء العقلية
من فروع الخاصة الثالثة قلت غرض الشيخ من هذا الكلام ان كل مركب من حيث هو مركب فهو في ماهيته يكون
محتاج في الجملة سواء كان حاجته في الوجود او في التقوم وهذا الى الغاية التي هي نفي الواجب الوجود وان لم
يكن امتناع الحاجة مطلقا مبرهنا مما لا يفيد الى الحاجة في الوجود ولذلك لم يكتف بهذا الاجمال وفصل في النمط
الرابع في مقام التفصيل ابطل جميع اقسام التركيب بما ينتهي الى الحاجة في الوجود بخلاف التركيب من الاجزاء
العقلية فانه ابطله بما ذكرنا وما يدل على ما ذكرنا من ان الغرض ههنا هو نفي الامكان والحاجة في الماهية
كلام المحقق في الشرح حيث نقل عن الامام انه قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة الانفعال الى اجزائها
لكنها واجبة الاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجيبنا بان الواجب من اجزاء ذلك
المركب يمتنع ان يكون الا واحدا للبرهان التوحيد والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب فظهر ان
هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد لذلك اخرها الشيخ عنها فقال الاولى ان المطلوب ههنا كون المركب
ممكنا في ذاته وهو ليس يتعلق بمسئلة التوحيد انتهى **تحصيل انتقادي** اعلم انه يمكن ان يفهم
قولهم ههنا الواجب وجود وانيته على وجهين احدهما ان الواجب الوجود ليس له حقيقة ووجود خاص
قائم بها بل المراد من الوجود الخاص به هو حقيقته على طريقتهما في قولهم الاشعرية في الماهيات الممكنة بالقياس
الى الوجود مطلقا وحاصله ان ذاته نفس الوجود على قياس ما يقولون ان تعينه نفس ذاته وان صفاته
عين ذاته وثانيهما انه ليس له ماهية وحقيقة وراء وجوده الخاص به بل ماهيته وحقيقته عبارة عن وجود خاص

قائم بذاته فعلى الاول يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه تماما هو كون ذاته بحيث ينتزع
منها الوجود بذاتها فذاته هو بمنزلة الحصة من الوجود المطلق والفرد منه ويكون هذا هو معنى كونه عين
نفس ذاته وعلى الثاني يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته فردا ما
من الوجود قائما بذاته لا بمهيته فيكون ذاته وجودا وموجودا باعتبارين ولعل هذا هو المراد بما
ورد في احاديث اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم من انه شيء لا كالاشياء ومن ذلك كما يقولون
علم المجرد بذاته ان ذاته علم وعالم باعتبارين اما كونه وجودا فلكونه فردا من الوجود حقيقة واما كونه
موجودا فلكونه قائما بذاته ثابتا له الوجود وهو ثبوت الشيء لنفسه اذا كان الشيء قائما بذاته
لا بغيره يعني كونه غير فاقد لذاته كما قالوا في صورة علم المجرد بذاته ان حقيقة العلم هو حضور مجرد عند
مجرد قائم بالذات فذات المجرد حاضر عند ذاته يعني كونها غير غائبة عنه فهو باعتبار انه مجرد حاضر
عند مجرد علم وباعتبار انه مجرد حاضر عنده مجرد عالم ووجوب مغايرة الثابت لما ثبت له والحاضر لما
حضر عنده بالذات ممنوع ووضع اللغة على التغاير لو سلم فوضع اللغة على انه هو اقتضى وضع اللغة غير لازمة
في الحقائق العلمية اما اذا كان الوجود قائما لا بذاته بل بمهيته فلا يصدق ان ذاته تاصلها بل الغير الذي
هو تلك المهية فلا يكون وجودا الا لها موجودة في الخارج مع كون الخارج ظرفا لا نفس تلك الموجودات
فهذا هو سر كون الخارج ظرفا لا نفس تلك الموجودات لا لوجوداتها وهذا الوجه الثاني هو مراد الحكماء
وهو المطابق للبرهان اما الاول فلتصريحهم به قال المحقق قدس سره في شرح الاشارات حقيقة الواجب
ليست هي الوجود العام بل هو مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات لقيامه بالذات وقال ايضا
الوجود داخل في مفهومات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود
الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات اذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم مهيته
هو انيته وقال بهمنيار في التحصيل ليس يجب ان يكون الكون في الاعيان هو كون الشيء لكن الحق الواجب
اوجبا ان بعض الكون في الاعيان يقترن بشيء ما وبعضه لا يقترن بشيء وذلك لان الكون في الاعيان
الذي لا سبب له لو كان متعلقا بشيء كان ذلك الشيء سببا لذلك الكون وقد فرض ان لا سبب له وقال ايضا
ان نسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي بسببه يعني كل شيء وهو مستغن من غيره
لو كان للضوء قياما بذاته لكنه يباين الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس
له موضوع انتهى وما مبلغه فذلك كلام الشيخ المنقول عن الهيات الشفا من ان الاول لا مهية له
غير الانية وايضا فان الواجب الوجود اذا كان نفس واجب الوجود لا شيئا اخر يكون ذلك الشيء واجب
الوجود كان نفس وجوب الوجود الذي هو تاكد الوجود وذلك ظاهر جدا واما الثاني فاعني ان ذلك هو
المطابق للبرهان فلان كل شيء غير نفس الكون لا يمكن ان ينفك عن الكون سواء كان منشأ الانتزاع
الكون بنفس ذاته او كان بانضمام ضميمة الا ترى ان كونه بحيث ينتزع منه الكون بنفس ذاته كون
له غير الكون المنتزع والذي يدل على ما ذكرنا صريحا كلام المحقق في شرح الاشارات حيث قال كون
المهية موجودة غير المهية لا يتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود

فان

فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شأنه ان يلاحظها
وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس باعتبار لعدمه انتهى فواجب الوجود اذا لم يكن
نفس الكون بل كان ذاته بنفس ذاته منشأ لانتزاع الكون فهو لا ينفك في الخارج عن الكون لزوما وعلى نحو العقل
باللحظ المذكور فلا يكون وجوده عين ذاته بل زائدا على ذاته كما في الممكنات وهو ممتنع بالبراهين المذكورة
ولا ينفع في ذلك كونه بنفس ذاته منشأ لانتزاع الوجود لا بامر زائد فان ذلك ليس معنى عينية الوجود
بل هو عينية منشأ انتزاع الوجود هذا والى الوجه الاول ذهب كل من لم يقل بان للوجود فردا سوى الحصة
ومع ذلك انتسب في هذه المسئلة الى الحكماء فهو في الحقيقة ما ول لعينية الوجود الى عينية منشأ انتزاع
الوجود كما ذكرنا وسنة المدققين ذهب الى هذا المذهب لكن يجعل مناط موجودية اتحاده هويته مع مفهوم
الوجود كما هو ظاهر في صدق جميع المشتقات لا كونها منشأ الانتزاع الوجود بنفس ذاتها وان كان الوجود
انتزاعيا محضا عنده ايضا فهو يؤول عينية الوجود الى نفي المهية الكلية عن الواجب وكونه نفس الوجود اي
هويته متحدة مع مفهوم الوجود من دون ان يكون بحيث يحلله العقل الى مهية والى مفهوم الوجود كما ان المراد
من زيادة الوجود في الممكن هو كونه بحيث يحلله العقل الى مهية والى مفهوم الوجود وبالجملة هو ينكر كون حقيقة
الواجب فردا من افراد الوجود ويبالغ في انكار كون الوجود فردا مطلقا ويجعلها فرد للموجود بما هو موجود
مجردا عن المهية ويجعل موجوديته بالاتحاد مع مفهوم الوجود المطلق فهو يثبت له تعالى ذاتا مقابلة للوجود
ومنزهة عن المهية المعقولة التي من شأنها ان يلاحظها العقل مجردة عن الوجود والعدم وحيث اعترض عليه
المحقق الدواني بان مفهوم الموجود لا محالة مهية من المهيات اجاب بانه لا خفاء في ان للموجودات مهيات
وعوارض حيث قالوا ليس الوجود نفس المهية ولا جزئها واراد وبالمهية ما يقابل العوارض لا ما يشملها
وليس مفهوم الوجود مهية لشئ من الموجودات مما وجيه كما ترى وفيه وحيث اعترض عليه بانه ان اراد
بالموجود البحت مفهوم الموجود المطلق فهو ظاهر البطلان وان اراد فردا من افراد هذا المفهوم فجميع المهيات
الموجودة كذلك اجاب بانه يكون شيئا موجودا اذ الشئ الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغاير لهذا المفهوم اجمالا
لان الكلام في مفهوم الموجود وان للممكن الموجود يفصله العقل الى شئ وموجودية والى معنى موجودية الى
غير ذلك فحقيقة الممكنات مهيته ومفهوم الوجود ايضا والواجب لا يجري فيه هذا التفصيل ولا يجد العقل
هناك الا مفهوم الوجود البحت لا حرج في ان يكون مفهوم الوجود المطلق صادقا عليه فبطل الشق الاول
ثم تم ما يجري فيه التفصيل المذكور يمكن للعقل ان يجرده عن الوجود وياخذ مهيته بذاتها من غير ان
ما يدعيها فلا يكون من هذه الحيثية موجودة ولا معدومة وكان ذلك كلها العلة ولذلك ذهبوا الى
ان كل ذي مهية فهو معلول واما لا يجري فيه التفصيل المذكور وهو الموجود البحت لا يمكن تجريده عن الوجود
فهو في ذاته يجب له الوجود فيكون واجبا لذاته ولا يكون معلولا لا لذاته ولا لغيره ثم قال وبالجملة الموجود
البحت عبارة عن موجود لا يمكن ان يحصل منه في مدارك من المدارك الا ما هو عين حقيقة المبائن البتة
لا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات حتى اذا لاحظ العقل ذلك الامر في نفسه بحسب
الاعتبار الذهني خاليا عن الوجود فيحكم بان الموجود نتيجة لا محالة سببا فهو موجود ملحوظ الذات معلولة الا انه تام

الموجود او الوجود ومن ثمة قال الشيخ في تعليقاته معنى قولنا مهيته انيته انه لا مهية له فكل ما خلو بالكلية

فهو منزه عن ذلك وقال وكان العلامة المحقق الشارح للاشارات يعني المحقق الطوسي قدس سره لم يطلع على ما نقلنا

من تعليقات الشيخ فحمل ما ذكر في الاشارات من ان مهيته انيته على ما هو ظاهر العبارة وبنى الكلام عليه

ولهذا انما لم يمكنه حمل كلام الشفاء في هذا المقام حيث صرح في الشفاء بانه لا مهية له وانه تبرأ اى من

الاشارات ان له مهية هي الانية انتهى واقول وانت خبير بما ذكرنا انفا انه لو كان لذات مغايرة للوجود

سواء كان من شانها ان تعقل او لا لكانت غير منفكة عن الوجود الذي هو زائد عليها فيكون في ذلك محتاجا

الى العلة وهذا معنى كلام الشيخ فيما مر من ان كل ما له مهية سوى الانية فهو معلول لاخفاء انه لا اثر

في ذلك لكون المهية من شانها ان يحصل في العقل او لا كيف وهو صرح بان كل ما يمكن ان يحصل منه في

مدرك من المدارك فهو عرضي بالنسبة اليه لا شك في انه يحصل من تلك الذات في العقل مفهوم الموجود

فيكون مفهوم الموجود عرضيا بالقياس اليها وكل عرضي معلول لا محالة سواء كان معلولا للذات او لغيرها

وبالجملة اذا كانت للواجب ذات سوى الوجود فلا امتناع في ان يجردها العقل عن الوجود ويجرد ان تلك

الذات لا يمكن حصولها في العقل ضرورة ان تجريد الشيء عن الشيء لا يتوقف على حصول شيء منهما في

العقل بكنه ذاته فاذا لم يمتنع يلزم كون الواجب معلولا فان قلت اذا كان زيادة شيء على شيء في العقل

فقط ومعنى كون الزيادة في العقل هو ان للعقل ان يلاحظ احدهما بكنهه مفهوما بدون ملاحظة الاخر

فيتوقف ذلك لا محالة على حصول كل منهما بكنهه في العقل قلت كون الزيادة في العقل يتوقف على كون الشيء

بحيث لو فرض حصول احدهما في العقل لامكن انفكاكه عن ملاحظة الاخر على حصوله بالفعل ولا على

امكان حصوله ايضا فلو كان للواجب ذات سوى الوجود لكانت لا محالة بحيث لو فرض حصولها في العقل

لكان الحاصل منها غير الوجود اذ ذاك هو معنى كون الشيء له ذات سوى الوجود وبالجملة الوجود كما انها

هو كون الذات وليس بذات اذا فرض كونها قائمة بنفسه لا بمهية وذات غير نفسه يكون ذاتا هي عين الوجود

وغير المفهوم الوجود وينبغي ان يعلم ان حقيقة الواجب انما يمتنع حصولها في العقل لكونها عين حقيقة

الوجود الخارجي يمتنع حصولها في الذهن والا لانقلب الذهني خارجيا وهذا الامتناع ليس مختصا

بالواجب بل كل ما هو فرد للوجود الخارجي سواء كان قائما بذاته او بمهية يمتنع ان يحصل في الذهن الا

انه لما كان الممكن حقيقته وذاته غير وجوده وحقيقة الواجب عين وجوده اختص امتناع حصول الكنه

الذي هو الذات والحقيقة في العقل بالواجب دون الممكن فلو كان للواجب ذات سوى الوجود لم يمتنع

حصولها في العقل والحاصل ان الوجود الذي لا يمكن ان يحصل منه في العقل انما هو عبارة عن الذات لا

يمكن ان يكون غير الوجود لان كل ما هو غير الوجود من شانه ان يحصل في العقل انما هو عبارة عن الذات

المهية القابلة للوجود بالضرورة واما توهم المخالفة من كون الواجب لا مهية له وكون مهيته انيته فمما

لا ينبغي ان يتبع من المحصلين **تتميم تحصيلي** هذا الذي ذكرنا كان بيان موجودية الواجب

ولم يكونه فردا من الوجود قائما بذاته واما موجودية الممكنات فبعبارة افراد حقيقة الوجود على انها

الممكنة فيها ما حقيقيا عقليا كما هو مذهب الحكماء لا بعبارة الحصص الاضافية التي هي افراده اعتبارية فما

من

من اشنا فهذا المفهوم الانتزاعي الى حيثية مهية عليها قيامًا اعتباريا على ما هو مذهب المتكلمين وذلك
لما عرفت من ان المهية غير منفكة عن الوجود والكون في نفس الامر ولما كان ذهنا سواء انتزع منها هذا
المفهوم العام اولا ولا يكون المهية منشأ لانتزاع هذا المفهوم منها وان كان باعتبار انتسابها الى الجاعل
وارتباطها به انتسابا وارتباطا صدوريا على ما هو اختيار كثير من محققي المتاخرين المتسمين بالحكمة كما
ان موجودية الواجب عندهم انما هي بكونه منشأ لانتزاع هذا المفهوم بنفس ذاته كما مر وذلك لما عرفت
ايضا من ان كون المهية بتلك الحيثية كونا مخصوصا هو المراد من الوجود الخاص القائم بالمهية قياما حقيقيا
عقليا فلا ضرورة داعية الى نفي كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالمهية قياما حقيقيا وجعل الوجود منحصرا
في هذا المفهوم الذهني الانتزاعي المحض بالحصص الاضافية وجعل موجودية المهية بكونها منشأ لانتزاع هذا
المفهوم لا باعتبار ما هو فرد حقيقي لها وقد عرفت بناءهم على ذلك وهو ورود الاشكال المذكور بناء على
ظاهر القول بكون الوجود ذا افراد حقيقية وقد اشرنا الى دفعه عند شرح قول المص ويتكثر بتكثر الموضوعات
والتفصيل ان ورود الاشكال كان من وجوه ثلثة احدها من حيث ان المهية اذا لم تنفك عن الوجود في الخارج
كان الوجود صفة خارجية وقيام الصفة الخارجية بالمهية يتوقف على وجود المهية قبل الصفة وهو محال في
صفة الوجود وثانيها من حيث ان الوجود هو نفس تحقق المهية لا ما به تحقق المهية وح يلزم ان يكون الوجود
امرا ينضم الى المهية فهو مباين وهو اضافي وح لا ما هو ثالثها من حيث ان الحق عند المحققين هو ان المجعول نفس المهية
لا الوجود ولا اتصاف المهية بالوجود كما سيأتي وح يلزم كون الوجود ايضا مجعولا ووجه الدفع عن الوجه الاول
ما عرفت هو ان قيام الصفة الخارجية انما يتوقف على وجود الموصوف اذا كانت الصفة خارجية اي موجودة
في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لوجودها الا اذا كانت خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وعن الثاني
انه لا قرار انه يلزم من كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالمهية قياما حقيقيا ان يكون ما هو فرد له امرا ينضم
الى المهية بل المهية اذا صدرت عن الجاعل كانت كان كونها موجودة انه ليس كونها هو مجرد ما ينتزعه العقل
من المفهوم الذهني المشترك فان ذلك ليس مما لا ينفك عنه المهية في الخارج لكونه فرع الانتزاع بل الكون الذي لا
ينفك المهية عنه في الخارج هو كون خاص متحد مع المهية في الخارج وهو المسمى بالانية وهو مختلف لا محة باختلاف
المهيات الا ان تلك الانيات المختلفة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي اشتراك الحقائق المختلفة في مفهوم عرضي
وبعضي كونه عرضيا من تلك الانيات للمهيات في التحليل ما عرفت ان العقل ان يعتبر المهية من غير اعتبار تلك الانية وعن
الثالث هو ان المراد بكون المجعول هو المهية هو نفي توهم ان تكون المهيات ثابتات في العدم بلا جعل ووجود ثم
يتكدر عن الجاعل الوجود واتصاف المهية بالوجود فاذا ارتفع هذا التوهم فلا مضايقة في الذهاب الى
جعل الوجود والاتصاف ايضا بعد ان يعلم ان المهية قبل الجعل ما الى هذا يؤول مذهب استاذنا الحكيم المحقق
الالهي قدس سره في القول بجعل الوجود فانه صرح بكون الوجود مجعولا بالذات والمهية مجعولة بالعرض على
عكس ما يقوله القوم ويطابقه كلام المص في شرح الاشارات حيث قال اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك
الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن ههنا
امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود

وهو المسمى بالمهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن مهية
اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى وفي هذا البحث كثير استبعاد فيه على ما حققنا
مذهب القوم من تحقق الافراد الحقيقية للوجود على نحو ما عرفته وانما الاستبعاد فيه على القول بكون الوجود
انتزاعيا محضا وذهنيا صرفا ومن تحقيقنا مذهب القوم ظهر ان المذهب المنسوب الى طائفة من المتألهين
كما هو ليس الا مذهب القوم الا ان المتأخرين لم يأخذوه على وجهه فردوه عليهم فليتثبت في جميع ما حققنا التحقيق

عرشي الاختلاف بين وجود ووجود انما يمكن على وجهين احدهما ان يكون وجود قائما بذاته لا بمهية
ووجود آخر قائما بمهية وثانيهما ان يكون وجود قائما بمهية ووجود آخر قائما بمهية اخرى فيكون الوجودان
مختلفين باختلاف المهيتين ولا يمكن تحقق الاختلاف في الوجود القائم بذاته لا بمهية بان يكون الوجودان
كل منهما قائما بذاته من دون مهية لان المغايرة في الوجود تابع للمغايرة في ذي الوجود وذو الوجود في
الوجود القائم بذاته انما هو نفس الوجود والمغايرة اعتبارية محضة كما عرفت فمغايرة ذي الوجودين
فيهما فرع على مغايرة الوجودين فلو كان مغايرة الوجودين تبعا للمغايرة في ذي الوجودين لزم الدور وايضا التغاير
بين الشيئين اما بالمادة او الموضوع او بتمام المهية او ببعض المهية او المغايرة بالعوارض فرع على المغايرة
باحد هذه الوجوه الاربعة وحيث لا ماهية له ولا مادة ولا موضوع لا يتصور المغايرة والاختلاف فيه اصلا
وهذا معنى قولهم لا ميز ولا اختلاف في صرف الشيء ومحض الحقيقة فاحفظ هذا التحقيق فان بذلك تندفع الشبهة
المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة كما سيأتي انشاء الله تعالى **اشارة عرفانية** اعلم ان ما نقلنا من بعضهم
سابقا في توجيه كلام الصوفية في وحدة الوجود مما يناسب مذهب الحكماء على ما حققنا من تحقق الحقائق المختلفة
للوجود فانه لما كان الوجود حقائق مختلفة متحققة يمكن ان يتعقل بكون تلك الحقائق غير مختلفة تباينا
الحقيقة بل بالشدة والضعف فيكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة في الكمال التي هي المهيات بحسب
الشدة والضعف والكمال والنقص لما كانت الوجودات المتفاوتة قائمة بالمهيات متعينة بتعيناتها لزم
ان يكون اختلافها في نفس حقيقة الوجود فليلزم التشكيك في الذاتي بل في تعيناتها التابعة للمهيات المختلفة
وهذا في الحقيقة اختلاف في ظهور آثار الوجود قلة وكثرة بل لما كان اختلاف الوجودات كما عرفت تبعا
لاختلاف المهيات فمع قطع النظر عن المهيات لا اختلاف في حقيقة الوجود من حيث هي اصلا فيكون الفرق
بين هذا المذهب ومذهب الحكماء انهم يجعلون الواجب مرتبة واحدة من تلك الحقيقة بشرط ان لا يتعين
بشيء من المهيات والصوفية يجعلون الواجب تلك الحقيقة لا بشرط ان يتعين بشيء من المهيات فيكون كل
حقيقة وجودية واجبة اذا اعتبرت من حيث هي هي مقطوعة النظر عن التعين وممكنة باعتبار اخذها
بشرط التعين فيكون الممكنات في الحقيقة هي التعينات والواجب هو الحقيقة المطلقة فلا يلزم تعدد و
تكثرها هو واجب ولا كون شيء من الممكنات عينا للواجب ولا حاجة الى ان يقال ان تلك الحقيقة غير متعينة
بتعين لا ينافي شيئا من التعينات كما ارتكبوه ولم يرد عليه ما اشرنا اليه سابقا بل هي متعينة بنفس ذاتها و
هذا التعين ينافي جميع التعينات حيث يمتنع ان يقوم فيها شيء من التعينات ويقارنها مقارنة ما تركبا كمقارنة
العوارض المخصصة للمهيات وانما المقارنة التي للتعينات معها هي مقارنة ما تقوم منها كمقارنة المعلول للعلة

ولا الى ان يتوقف ذلك على وجود ونا على وجود العقل الا ان يراد العقول الغائبة لوتمّمه فيكون اكثر المسائل الصلب
كلك وهذا التوجيه انما هو على طائفة ظاهر قولهم من ان الوجود مع كونه عين الواجب غير قابل للتجزي و
بالانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات يظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها
وانما امتازت وتعددت حقيقتها بتقيدات وتعينات اعتبارية ويمثل لذلك بأمثلة لا حاجة الى ذكرها وقد يوجه
لا يلزم القول بالانبساط وما المنزه عن النسبة الممكنة الامكان عروض الوجود الذي هو الواجب القائم
بذاته لشيء من الماهيات في الدليل على كون الوجود هو الواجب ان كل مفهوم مغاير لحقيقة الوجود كالانسان
مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ
العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في
نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى
للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره سواء كان ذلك الغير موجدا له او وجودا له فكل مفهوم مغاير
للوجود ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب
موجود فهو لا يكون الا الوجود الذي هو موجود بذاته ومستغن في كونه موجودا عن غيره وان كان المتبادر
من لفظ الوجود بحسب اللغة ما قام به الوجود فان المتبع هو ما ادى اليه البرهان لا غير فاما وجب كون الواجب جزئيا
حقيقيا متعينا بنفس ذاته قائما بذاته وجب ان يكون الوجود ايضا لكونه هو الواجب كذلك فلا يكون الوجود مفهوما
كليا الممكن له افراد فهو جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام قائم بذاته منزه عن كونه عارضا
لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه على هذا يتصور عروض
الوجود للماهيات الممكنة بل معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم
بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانما مست تتعدد الاطلاع على ماهيتها فالموجود كلي وان كان الوجود
جزئيا حقيقيا كذا ذكره المحقق الشريف في حاشية التجريد ما ذكره بعض محققي مشايخهم وانه قال ولا مبالاة الا الى التحقيق
في العلم وتبعه المحقق الدواني في اختيار هذا التوجيه حتى نسبه الى فحول المتألهين وهو انما يناسب مذهب
المتكلمين النافين لكون الوجود ذا افراد حقيقية كما لا يخفى ولعمري ان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغني من
جوع فان كون الوجود موجودا بذاته ومستغنيا في كونه موجودا عن غيره انما يدل في الوجود القائم
بذاته وهو الذي لا يمكن ان يكون قائما بماهية من الماهيات ولا شبهة في كونه واجب الوجود فمن اين يلزم انه لا
يكون وجود غيره الا قائما بالماهيات الممكنة وان يكون كل حقيقة وجودية قائمة بذاتها وما ذكر من وجوب
كون الوجود جزئيا حقيقيا انما هو في حقيقة وجودية قائمة بذاتها فمن اين يلزم ان مفهوم الوجود الذي هو
الكون في الاعيان ليس كليا ليس له افراد حقيقية بعضها قائم بذاته وبعضها قائم بالماهيات الممكنة فان بقي
على ذلك ما بني عليه مذهب المتكلمين من ورود الاشكالات المذكورة في وجوه الدفع عنه قد عرفت ما في ان
الكلام في هذا البيان المنقول وانه كيف يدل على ان المطلوب انما ثبت في هذه المسألة عندنا الظاهر
لم يكن عنه من محيد لكونها من اهم اصول المعرفة واعلم مسائل التوحيد **المسألة الثامنة
والعشرون** في ان الوجودات الممكنة هل هي متعينة بمعنى كونها موجودة في الخارج او هي صفة

عقلية

عقلية موجودة في العقل فقط والى هذا اشار المص بقوله والوجوب اي المطلق من المحمولات العقلية فاشار

بقوله من المحمولات الى انه صفة ثبوتية وليس من الذوات وبقوله العقلية الى نفي كونها عينية كالسواد والبياض

وقوله لامتناع استغنائه عن المحل بيان للدعوى الاولى وذلك لان مفهوم الوجوب المطلق المشترك فيه

مفهوم مصدري عارض ليس من شانه القيام بذاته والاستغناء عن المحل وهو ظاهر جدا وقوله وحصوله فيه

بيان للدعوى الثانية اي لامتناع حصول الوجوب في المحل حصولا خارجيا اي في الخارج فانه مذكور التزاما

والدليل واحد وقد مر بيانه مرارا من لزوم كون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود **المسئلة**

التاسعة والعشرون في ان الوجود من المعقولات الثانية والغرض ههنا هو التصريح بهذا الحكم والا

فهو لازم من المسئلة السابقة وكذا الغرض ههنا من المعقولات الثانية فان كون الشيء معقولا ثانيا

من احوال الوجود فقال دعوى اي الوجود المطلق من المعقولات الثانية وقد عرفت المراد من المعقول الثاني

وهو ان يكون الشيء مع كونه من العوارض العقلية مما ليس لها ما يحاذي به في الخارج والوجود كذلك لانه من

المحمولات العقلية كما مر وليس في الخارج امر يطابقه والوجود الخاص الخارجي المعتبر في الخارج فهو وان كان

لكونه فردا للوجود المطلق مما يطابقه في الخارج لكنه ليس باعتبار كونه وجودا موجودا في الخارج

بمعنى كون الخارج ظرفا لوجوده بل المتصف بكونه موجودا في الخارج بهذا المعنى هو اعتبار كونه مهية و

قد عرفت ان المراد من كون الشيء له ما يطابقه في الخارج ان يكون ما يطابقه موجودا في الخارج بالمعنى المذكور

هذا في الوجودات القائمة بالمهيات واما الوجود القائم بذاته فقد عرفت انه وجود باعتبار وهو باعتبار

كونه وجودا فردا للوجود المطلق ومطابق له لكنه ليس بهذا الاعتبار موجودا في الخارج بالمعنى المذكور بل

الموجود في الخارج بهذا المعنى هو الاعتبار الاخر اعني اعتبار كونه قائما بذاته وانما لا يعتبر فيما

يطابقه كونه فردا بالذات للمفهوم بان يكون المفهوم ذاتيا له لا عرضيا وقد علم ان مفهوم الوجود المطلق عرضي

لافراده التي هي الوجودات الخاصة فلا اشكال اصلا وكذا اي من المعقولات الثانية العدم وجهاتهما اي

جهات الوجود والعدم يعني الوجوب والامكان والامتناع لما مر من كونها اعتبارية فليس لشيء منها ما يطابقه

في الخارج وكذا المهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية فان كل

واحد من المذكورات معدود من المعقولات الثانية والمراد بالمهية كون الشيء ما هو هو لشيء اخر مثل الحيوان

الناطق للانسان مهية للانسان فانه امر يعرض الحيوان الناطق اذا حصل في العقل وليس له ما يطابقه في الخارج

فان ما في الخارج هو الحيوان الناطق لا كونه ما هو هو للانسان وكذا الكلية والجزئية انما يعرضان للمفهوم

في العقل بالقياس الى امور اخر باعتبار صدقه عليها مطلقة ليس لهما ما يطابقهما في الخارج اذ ليس فيه موجود

هو كلي او جزئي والفرق بين الكلية والجزئية ان الاتصاف بالكلية ابدا انما هو في العقل بخلاف الاتصاف

بالجزئية فانه قد يعتبر في الخارج مع كون كلا الوصفين عقليين والسر في ذلك هو ان مناط الجزئية

انما هو المحفوفية بالعوارض المشخصة وهي تكون في الخارج ومناط الكلية هو التجرد عنها وهو لا يكون الا

في العقل فتدبر وكذا الذاتية والعرضية واخواتهما اعني كون الشيء ذاتيا لشيء اخر او عرضيا له او جنسا له

او فصلا له او نوعا له فان جميع ذلك امور عقلية ليس لها ما يطابقها في الخارج كما لا يخفى وقد يحقق

ولا الى ان يقال ان ذلك الوجود وجود علوي العقل الا ان مراد المتوغلين القائلين بالوحدة منهم كون اكثر المسائل القائلة
كذلك وهذا التوجيه انما هو على طريقة نظام قوله من ذات الوجود مع كونه عين الواجب وغيره بل التميز و
بالاعتبار قد انبسط على هياكل الموجودات تعظيم فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها
وانما امتازت وتعددت بتقييدات وتعينات اعتبارية ويمثل لذلك بالبحر وظهوره في صور الامواج المتكثرة مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر
لا بالجزء والقول بالانبساط وهذا المذهب اقرب الى الاعتبار بالامكان وهو ان الوجود الذي هو الواجب القائم
بذاته الحق من الهيئات الدليل على كون الوجود هو الواجب ان كل مفهوم مغاير لحقيقة الوجود كالانسان
مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ
العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في
نفس الامر محتاج الى الغير الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى الغير فهو ممكن اذ لا معنى
للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى الغير هو امكان ذلك الغير هو مبدأ له او وجود له وكل مفهوم مغاير
للوجود ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب
موجود فهو لا يكون الا الوجود الذي هو موجود بذاته ومستغن في كونه موجودا عن غيره ولما كان المتبادر
من لفظ الوجود بحسب اللغة معنى قائما بالموجود فان المتبادر من معنى الابيض هو ما ادى البياض الا غيرهما وجب كون الواجب
حقيقيا متعينا بنفسه امر قائما بذاته ومتحقق ان يكون الوجود امرا لكونه هو الواجب كما لا يكون الوجود مفهوما
كليا للمكن له افراد فهو جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وهو قائم بذاته منزه عن كونه عارضا
لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه على هذا فتسمية غيره
الوجود بالهيئات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم
بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى متعددة لا اطلاع على حقيقتها فالموجود كلي وان كان الوجود
جزئيا حقيقيا كذا ذكره المحقق الشريف في الحواشي المذكورة بعض محققي مشايخهم وانه قال ولا سبيل الا الى التحقيق
في العلم وتبعه المحقق الدواني في اختيار هذا التوجيه ونسبه الى ذوق المتألهين وهو انما يناسب
المتكلمين القائلين بكون الوجود امرا حقيقيا كما لا يخفى ولعمري ان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغني من
جوع فان كون الوجود موجودا بذاته ومستغنيا في كونه موجودا عن غيره انما يليق بالوجود القائم
بذاته وهو الله لا يمكن ان يكون قائما بمهية من المهيات ولا شبهة في كونه واجب الوجود بل يلزم منه ان لا
يكون وجود غيره قائما بالمهيات الممكنة وان يكون كل حقيقة وجودية قائمة بذاتها وما ذكر من وجوب
كون الوجود جزئيا حقيقيا انما هو في حقيقة وجودية قائمة بذاتها فيلزم ان مفهوم الوجود الذي
الكون في الاعيان كلي له افراد حقيقية بعضها قائم بذاته وبعضها قائم بالمهيات الممكنة فان
على ذلك ما هو عليه مذهب المتكلمين من ورود الاشكال المذكورة في وجوه الدفع ايضا قد عرفت من
الكلام في هذا البيان المتقدم وانه كيف يدل على ذلك المطلوب انما تبينا في هذه المسئلة هذا الطول
لانه لم يكن عنه من محيد لكونها ام اصول المعرفة واعظم مسائل التوحيد **المسئلة الثامنة**
والعشرون في ان الوجود المطلق ليس حقيقة بمعنى كونها موجودة في الخارج بل هو صفة

عقلية

عقلية موجودة في العقل فقط والمبادئ المشهورة بقوله والوجود اي المطلق من المحمولات العقلية فاشار
بقوله من المحمولات الى انه صفة اعتبارية وليس بذات وبقوله العقلية الى نفي كونها صفة عينية كالسواد والبياض
وقوله لامتناع استغنائه عن المحل بيان للدعوى الاولى في ذلك لان مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه
مفهوم وصف صادق على ليس من شأنه القيام بذاته والاستغناء عن المحل وهو ظاهر جدا وقوله وحصوله فيه
بيان للدعوى الثانية اي لامتناع حصول الوجود في المحل حصولا خارجيا اي في الخارج فانه مذكور الزاما
وللدليل الواحد وفيه انه مما لا يلزم كون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود **المسألة**
التاسعة والعشرون في ان الوجود من المعقولات الثانية والغرض ههنا هو التصريح بهذا الحكم والا
فهو لازم من المسألة السابقة وكذا الغرض جعله من المعقولات الثانية فان كون الشيء معقولا ثانيا
من احوال الوجود فقال وهو اي الوجود المطلق من المعقولات الثانية وقد عرفت ان المراد من المعقول الثاني
هو ان يكون الشيء مع كونه من العوارض العقلية مما ليس لها ما يحاذيه في الخارج والوجود كذلك لانه من
المحمولات العقلية كما مر وليس في الخارج امر يطابقه والوجود الخاص الذي هو المعتبر في الخارج فهو وان كان
لكونه فرد الوجود المطلق مما يطابقه في الخارج لكنه ليس باعتبار كونه وجودا موجودا في الخارج
بمعنى كون الخارج ظرفا لوجوده بل المتصف بكونه موجودا في الخارج بهذا المعنى هو اعتبار كونه مهية و
قد عرفت ان المراد من كون الشيء له ما يطابقه في الخارج ان يكون ما يطابقه موجودا في الخارج بالمعنى المذكور
فما في الوجود القائم بالماهيات واما الوجود القائم بذاته فقد عرفت انه وجود باعتبار انه هو باعتبار
كونه وجودا فردا للوجود المطلق مما يطابقه لكنه ليس بهذا الاعتبار موجودا في الخارج بالمعنى المذكور بل
الموجود في الخارج بهذا المعنى هو باعتبار الاخر اعني اعتبار كونه قائما بذاته وانما الا بهذا الاعتبار فهما
يطابقه كونه فردا بالذات للمفهوم بان يكون المفهوم ذاتيا له لا عرضيا وقد علم ان مفهوم الوجود المشترك
لافراده عرضي الوجود الخاصة فهذا شكال الجليل وكذا اي من المعقولات الثانية العدم وجهاتهما اي
جهات الوجود والعدم يعني الوجوب والامكان والامتناع لما مر من كونها اعتبارية فليس لشيء منها ما يطابقه
في الخارج وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية فان كل
واحد من المذكورات معدود من المعقولات الثانية والمراد بالماهية كون الشيء ما هو هو لشيء اخر مثل الحيوان
الناطق للانسان ماهية للانسان اذا مر بعض الحيوان الناطق اذا حصل في العقل وليس له ما يطابقه في الخارج
فان ما في الخارج هو الحيوان الناطق لا كونه ماهية للانسان وكذا الكلية والجزئية انما يعرضان للمفهوم
في العقل بالقياس الى ما هو اخر باعتبار صدقه عليها فصدقه ليس لهما ما يطابقهما في الخارج اذ ليس فيه موجود
هو كلي او جزئي والفرق بين الكلية والجزئية ان الاتصاف بالكلية ايضا انما هو في العقل بخلاف الاتصاف
بالجزئية فانه قد يتحقق في الخارج مع كون كلا الوصفين عقليين والتحقيق هو ان مناط الجزئية
انما هو المعروض بالعوارض المشخصة من تكون في الخارج ومناط الكلية هو التجرد عنها وهو لا يكون الا
في العقل فتدبر وكذا الذاتية والعرضية واخواتهما اعني كون الشيء ذاتيا لشيء اخر او عرضيا له او جنسا له
او فصلا له او نوعا له فان جميع ذلك امور عقلية ليس لها ما يطابقها في الخارج كما لا يخفى وقد تحقق

المراد من المعقول الثاني ههنا ما يقابل المرجع الى ههنا ان احتج **المسألة الثالثة** في مباحث واحكام
متعلقة بالوجود والعدم باعتبار حصولهما في الذهن واعتبار العقل اياهما فاشار اليها بقوله وللعقل
ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض والحكم بالتناقض بين النقيضين متوقف على تصور النقيضين فيحصل
العقل صورتا النقيضين وصورتا النقيضين نقيضان لكون الحاصل في الذهن مطابق الاشياء على التحقيق
فيلزم اجتماع النقيضين ولكنه لا استحالة فيه لكون ذلك بحسب الوجود الغير الاصيل والمستحيل انما هو
اجتماعهما بحسب الوجود الاصيل كما مر ان اتصاف الذهن بصورة الحرارة ليس اتصافه بالحرارة مع كون صورة الحرارة
هي حقيقتها وكذلك للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه فيلزم اتصاف العقل بالوجود والعدم معا لكن
الوجود اصيل والعدم ظلي فان العدم ايضا يكون اصيلا وظليا ولا استحالة في اجتماع الوجود الاصيل والعدم الظلي
كما لا استحالة في اجتماع العدم الاصيل والوجود الظلي وذلك لعدم كونهما متناقضين وحينئذ عدم العدم اي رفع
المعدوم المطلق فيكون المراد من تصور الرفع هو التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق اما ان المراد من العدم
هو المعدوم مطلقا فالذي يلزم من كونه موجودا في العقل اجتماع النقيضين يحتاج الى الدفع كما ذكرنا لا العدم
وايضا هو القسيم للثابت في الخارج فيكون صحة الحكم عليه من حيث انه متصور بالتناقض لا العدم اولا فرق بين
العدم وسائر المفهومات وصحة الحكم وفيه انه لا يلزم من الحكم عليه تناقض ليحتاج الى الدفع واما ان المراد هو العدم
انه لا يثبت تصور العقل للعدم المعدوم من حيث يجاب عنه بان يتمثل العقل المعدوم المطلق في الذهن فيصير
موجودا ذهنيا فان التمثل في العقل هو الوجود الذهني وانما قال في ذلك لان الرفع رفع الوجود ويصير في ذلك
التمثل في الذهن الذي هو الوجود الذهني وان يفرض ذلك المتمثل غير متصف بهذا التمثل ايضا فيكون ذلك المعدوم
ثابتا باعتبار كونه متمثلا في الذهن وغير ثابت باعتبار فرض عدم اتصافه بهذا التمثل وهو هذا معنى قوله وهو ثابت
باعتبار وقسيم اي للثابت باعتبار وقوله ويصح الحكم عليه اشارة الى الجواب عن الشبهة المشهورة وهي انهم حكموا بان
الحكم مطلقا سواء كان ايجابا او سلبا يستدعي تصور المحكوم عليه يلزم من هذا ان المعدوم مطلقا يمتنع الحكم
عليه لامتناع تصوره والا لم يكن معدوما مطلقا مع انه حكم بالامتناع عليه فموضوع هذه القضية هو المعدوم
المطلق قد حكم عليه بانه لا يمكن الحكم عليه فهو موضوع صحة الحكم عليه بنقيضها الذي هو عدم صحة الحكم عليه فيلزم
اجتماع النقيضين وتقرير الجواب انه انما يصح الحكم على المعدوم المطلق في قولهم كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه من
حيث انه متصور ومتمثل في الذهن ولا تناقض لان موضوع هذه القضية ذو جهتين احديهما كونه متمثلا
في الذهن وموجودا فيه بالفعل وبهذه الجهة صار محكوما عليه بهذا الحكم والاخرى كونه معدوما مطلقا
لا بالفعل بل بالفرض وبهذه الجهة يصح الحكم بامتناع الحكم اليه فلا يلزم اتصافه بالنقيضين من جهة واحدة
بل من جهتين ولا استحالة فيه فان الموضوع في الحقيقة اثنان احدهما موجود والاخر مفروض والحاصل
ان معنى قولنا المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه ان هذا المتمثل في الذهن لو لم يكن متمثلا فيه لامتنع الحكم عليه فلا
اشكال اصلا وفي بعض النسخ بعد هذا القول قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت في الاتفاق وقال
والمحقق يجاب بان المحكوم عليه في هذه القضية انما هو مفهوم المعدوم المطلق وهو ليس بمعدوم مطلق بل موجود في
الذهن كلي من الكليات وما يمتنع عليه الحكم انما هو افراد هذا المفهوم ويصح الحكم بامتناع الحكم اليها كما مر

غير موجودة

غير موجودة اصلا لكونها متحدة مع المفهوم الموجود في الذهن وهذا بناء على كون الحكم في القضايا المحصورة
على المفهوم لانه هو الموجود في الذهن حقيقة دون الافراد ولكن يخرج منه الحكم الباطل على ما هو مذهب القدماء
والمحققين كما قيل ويرد على هذا الجواب ان الفرد اذا كان متحدا مع المفهوم الموجود في الذهن كان هو ايضا
موجودا فيه بهذا الاعتبار فلم يكن معدوما مطلقا فليتدبر لئلا يتوهم وروده على ما فيهما ولهذا اي ولان
للعقل ان يتصور مفهوم جميع الاشياء يشمل الموجود الثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع
ذلك خصوص الليس ثابت في الذهن المستلزم لثبوته في الذهن بالضرورة لكن لا محذور فيه لما عرفت ومن هنا
النحو لهذا انقسم الموجود في الذهن فالمال لذاته [illegible] وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض
له هوية لكان مكنها حكم الثابت جواب سؤال مقدر تقريره ان الحكم بالاشياء يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين
هوية في العقل فيلزم ان يكون لما ليس بثابت في الذهن هوية فيه وهو مخالف للضرورة فتقرير الجواب منع
ذلك لانا لا نرى ان العقل يحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية وليس للاهوية هوية ولو سلم وفرض ان يكون لما
ليس بثابت هوية كان حكم الهوية حكم الثابت فكما يمكن ان يكون زيد مثلا ثابتا باعتبار غير ثابت باعتبار كالمعدوم
كذلك يمكن ان يكون له هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار [illegible] واذا حكم الذهن على الامور الخارجية
بمثلها يعني اذا كانت القضية خارجية وحقيقية بان يكون الحكم فيها باتحاد الطرفين في الخارج اما محققا
او اعم من ان يكون محققا او مقدرا فالخارج يكون الطرفان كلاهما موجودين في الخارج كما بالذات كما
في حمل الذاتيات مثل الانسان حيوان او بالعرض كما في حمل العرضيات مثل الجسم ابيض وزيد اعمى لا مثل الانسان
ممكن لان الحكم فيه على الموجود الذهني بالموجود الذهني اذ مبنا اتحادهما في الذهن وان اتفق ان يكون
الموضوع موجودا في الخارج وجب المطابقة بين النسبتين النسبة الحكمية والنسبة الخارجية والمراد بكون
النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها في صحته اي في صحة الحكم لا الامثلة ويكون
صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر اي ان لم يكن الحكم على الامور الخارجية بالامور الخارجية
بان لم يكن الحكم بالاتحاد في الخارج كما مر بل كان الحكم باتحاد الطرفين في الذهن ويكون القضية ذهنية
والحكم على الامور الذهنية بالامور الذهنية والطرفان موجودان في الذهن وان كان لاحدهما او لكليهما
وجود في الخارج ايضا كما عرفت فلا يجب في صحته المطابقة لما في الخارج بل تكون صحته باعتبار مطابقته
لما في نفس الامر ههنا نفس الشيء في حد ذاته على ان يكون المراد بالامر هو الشيء نفسه فمعنى كون
الشيء موجودا في نفس الامر هو كونه موجودا في حد ذاته والمراد من كونه موجودا في حد ذاته هو كونه
موجودا مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر كما كان ذلك الوجود في الخارج او في الذهن فان
كون الوجود في الذهن لا يستلزم ان يكون بفرض الفارض فان نفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن
من وجه فكل ما في الخارج فهو في نفس الامر من غير عكس وليس كل ما في الذهن فهو في نفس الامر اذ ما هو
في الذهن ما هو بمجرد فرض الفارض لا غير كزوجية الخمسة وليس جميع ما هو في الذهن بدون الخارج
فهو بمجرد فرض الفارض اذ منه ما ليس بفرض فارض ككلية الحيوان مثلا وبين الخارج والذهن عموم من وجه
فان ثبوت الواجب مثلا لا يمكن ان يحصل في الذهن لان الانفعال ولما كان الحكم من افعال الذهن يشير

من انه ادعاه في الوجود علو انما هو المراد من الحكاية ثانيا سواء كان الوجود خارجيا او ذهنيا فهو عين الحكم حكاية او ثانيا
عن نسبة واقعة هي المحكي عنها وهي خارجية لا محيص عن الحكاية سواء كانت خارجية او ذهنية وهذا هو المراد من
قولهم ان الصدق حكم هو مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية الا ان النسبة حكم الثبات لا ذهنية فهذه النسبة
الخارجية وهذا المعنى لحكم لا ينسب لا ذهنية فهذه النسبة الخارجية بهذا المعنى منقسمة الى النسبة الخارجية والنسبة
الذهنية والمراد بالخارج ههنا هو خارج الذهن والنسبة الخارجية بهذا المعنى المقابلة للنسبة النفس الامرية
في كلام المصنف وهي بالمعنى الاول هي نفس النسبة النفس الامرية التي هي اعم من النسبة الخارجية بالمعنى الثاني
ومن النسبة الذهنية من غير فرق حتى ان التأمل الصحيح يظهر ان كيفية التقصي عن الاشكال الذي يورد ههنا في مطابقة
النسبة الذهنية للنسبة النفس الامرية المتحققة في ضمن النسبة الذهنية لو جوز كون المطابق غير المطابق بعد ما
سابقا وتوضيحه ان النسبة الذهنية التي هي الحكم بمعنى الايقاع وقوع الناظر بالفعل مطابق لنفسها من حيث
هي بحيث لو لم توقعها ويفرضها بالفعل لكانت من شانها ذلك كما في زوجية الاربعة ومطابقها كون الاربعة في
ذاتها بحيث لو اعتبرها معتبر لحكم بزوجيتها بخلاف زوجية الخمسة فان الخمسة ليست بهذه المثابة في حد ذاتها
بل نقول مرتبة تقررها الذهني سابقة على تقررها الوجودي كما مر فاذا كانت الاربعة زوجا مسبوق على كون الاربعة
زوجا في حد ذاتها الا ترى انه يصح ان تقول انما صحت كون الاربعة زوجا لان الاربعة في حد ذاتها زوج
وليس حال الزوجية بالقياس الى الخمسة كذلك هذا واما ما قال من ان نفس الامر هو العقل الفعال فكل حكم مطابق
لما فيه فهو صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب فقال المحقق الشريف فيه انه هذا المعنى لا دلالة لها على هذا المعنى
الاصطلاحي بعيد وهو ان يجعل الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات وانه بعيد مع وصف الاحكام
الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر قد صرح ابن سينا بان ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات
في جوهر مجرد هو خزانة للنفس انما اطلقوه واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان وفي الاحكام
الكاذبة يحتاج الى ارتسامها فيه ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب
صادقة في نفس الامر انتهى واجاب المحقق الدواني عن الاعتراض الاول بان المطابقة لا تستدعي المغايرة بالذات
والاعتبارية متحققة كما هو ابين المفهوم من كلام ارسطاطاليس في اثولوجيا ان علم المبادي اجل من ان
يوصف بالصدق وانما هو الحق بمعنى انه مطابق للواقع لا المطابق للواقع وعن الثاني بان المطابق لما ارتسم فيه
من حيث تصديقه به صادق وتلك الكواذب ان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون
مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما يحفظ فيجوز ان يكون العقل الفعال شانه مع الصور الحفظ
والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط فيكون عالما به من حيث الصور لا من حيث التصديق قيل
عليه انه ح يكون العقل الفعال خزانة لمتعلق التصديق لا لنفس التصديق فلم يحفظ التصديق بالكواذب ولا
تظهر الفرق بين الغفلة والنسيان فيه فالاظهر ان يجاب بان العقل الفعال خزانة العلوم واللازم
من كونه خزانة التصديق بالكواذب ارتسام صور التصديق بالكواذب فيه لا ارتسام نفس التصديق
بها فلا يلزم كونه مصدقا بالكواذب متصفا بالتصديق بها لان مبدا الاتصاف على حصول الصفة للموصوف
بنفسها لا بصورتها هذا اذا عرفت هذا فيعلم الامكان تصور الكواذب وانه انما يرجع حقيقة النسبة الى

النوع

الذهني الحكم بالاتحاد في الوجود الذهني المطابق لما في نفس الامر لانه لو لم يعتبر لكان كل نسبة ذهنية صحيحة صادقة
والتالي باطل لان منها نسبة متصورة كاذبة لا محالة كما في قولنا الخمسة زوج وهي نفس النسبة التي هي مورد الحكم
وهي بحيث ... ان ثبت هناك نسبة يحكى عنها مطابقتها لما في الخارج ولا في الذهن فالمراد من الشئ
هو المطلق الشامل ... نفس الحكم **المسئلة الحادية والثلثون** فيما يتعلق بالحمل وهو تمهيد ... قال
ثم الوجود والعدم قد يحملان ... يرتبط بها المحمول ... ثم قال والحمل
الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه اي ذاتا ووجودا وتغايرهما من وجه اخر اي مفهوما فمعنى الحمل
هو ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا اما وجوب الاتحاد من وجه فلان معنى الحمل ذلك واما ان ذلك الوجه
هو الوجود والذات دون المفهوم فلاستحالة اتحاد المفهوم مع تعدد الذات والوجود واما وجوب التغاير من وجه اخر
هو المفهوم فلانه لولا ذلك لم يكن الحمل مفيدا بل كان حمل الشئ على نفسه لو اريد ... الحمل ...
... قيل الحمل هو الحكم باتحاد المتغايرين ... سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الاعتبار وتحقيق الحمل هو
الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل ولا الكثرة الصرفة لم يصدق
وكان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية وغيرها لكن الحمل الا ان اشتهر ... هو الحكم بالاتحاد في ...
ولذلك قد يخص البحث ببعض الحمل بالاتحاد في الوجود ثم الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودا
بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات او يكون الموجود بالحقيقة احدهما والاخر موجودا بالعرض كما في
العرضيات عليها وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد تكون ثالثا يعني ان ما به الاتحاد وهو الذات اعني ما صدق
عليه المفهومان قد يكون عين احدهما اي يكون احد المفهومين تمام حقيقة ما صدق عليه كالحيوان موضوعا
الانسان كاتب محمولا كقولنا الكاتب انسان وقد يكون ثالثا اي لا يكون احد المفهومين بل مفهوم ثالث
تمام حقيقة ما صدقا عليه كقولنا الكاتب ضاحك فان شيئا من مفهومي الكاتب والضاحك ليس تمام حقيقة
ما صدقا عليه حتى في مثالنا بل تمام حقيقته مفهوم الانسان والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر
ولا اعتبار تعدد القائم في القيام لو استدعاه جواب شك يورد على الحمل الايجابي وتقريره ان الحمل يستدعي الا...
وجب التغاير ... فان وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير لولا ... لم يكن بينهما مناسبة
بل كان كل منهما اجنبيا عن الاخر كما بين السواد والروح بخلاف البياض والجسم فلولا القيام لم يكن حمل
احدهما عليه ولم يحمل ... الاخر عليه اذا وجب قيام احدهما بالاخر ... الاخر ... ان يتصف به في نفسه ...
الثلاثة فيلزم قيام الشئ بما ليس يتصف به وهو جمع النقيضين ... فان قيل ... امتناع الحمل المشتمل على الحمل
الاعم فيلزم ابطال الشئ نفسه اجيب بان ... اما ان يكون الحمل صحيحا او لا ... الاضافة
الى ... وعلى الاول لم يتم البيان ويلزم بطلان الحمل ... باطل ...
انه ... بطلان ... وهو قولنا الحمل ... ابطال الحمل الايجابي ...
عن الحمل على ان ... لكون هذا ... الاعتراض ... الحمل ...
منع استدعاء الحمل القيام ... قولنا كل انسان ... بين الكل والجزء والاجنبيات ...
لو لم يكن مع عدم القيام اتحاد بالذات ... استدعاء اعتبار ... بالاخر بل الذي ...

المسئلة الحادية والثلثون في ان الوجود والعدم يحملان والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والتغاير من وجه

لئلا يلزم اجتماع المثلين هو على اعتبار القائم وهو ابين من اعتباره على لئلا يلزم اجتماع النقيضين واثبات
الوجود للماهية لا يستدعي تحققها قبل وجودها حتى يشك بوروده على حمل الوجود على الماهية ايجابا فنقول
ان اثبات الوجود للماهية يقتضي ثبوت الوجود لها البتة والا لا يكون ثابتا للماهية المعدومة لاجتماع النقيضين فيكون
ثابتا للماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها والجواب ان الوجود لا يثبت للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة
بل للماهية من حيث هي كما قد مر بيانه فلا يلزم اجتماع النقيضين ولا وجود الماهية قبل وجودها فان قيل
ثبوت الشيء للشيء اذا كان فرع ثبوت المثبت له يلزم من ثبوت الوجود للماهية وجود الماهية قبل ثبوت الوجود لها
فيلزم وجودها قبل وجودها الا ان غاية ما في الباب انه اذا كان المثبت له هو الماهية من حيث هي وكان الوجود
غير موجود في الخارج لا يلزم اشكال في اثبات الوجود الخارجي للماهية لكون الوجود السابق ذهنيا والمسبوق
خارجيا لكن الاشكال في اثبات الوجود الذهني بل المطلق باق بحاله فيلزم كون الماهية موجودة بالوجود الذهني
قبل ان تكون موجودة بالوجود الذهني وكذا موجودة بالوجود المطلق قبل ان تكون موجودة بالوجود المطلق ولا يجدي
استحالته مع قطع النظر عن استحالة التسلسل فيصح قوله اثبات الوجود للماهية لا يستدعي تحققها قبل وجودها قلنا
نعم هذه شبهة قد انكر المحققون لذلك لاجلها قاعدة الفرعية التي تلقاها الجمهور بالقبول وادعوا كونها ضرورية
جدا كما مر ايضا وذهب الى ان ثبوت الشيء للشيء لا يحتاج الى ثبوته في نفسه ان استلزم ثبوته في نفسه او
كان عين ثبوته في نفسه كما هو المعتبر ههنا اشارة اليه واستشهد بكلام الشيخ في التعليقات من قوله وجود
الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها
الى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده
في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه
هو نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير قوله اذا سئل هل
الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية فا
الوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم
هذه كلمات الشيخ ثم قال ويتلخص منها ان نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة سائر الاعراض فان تلك الاعراض
تصير موجودة بتلك النسبة بل هي عين وجودها والماهية تصير بنسبة الوجود اليها موجودة بل هي عين
وجودها في الخارج ولا يتاخر عن وجود الماهية انتهى اقول انما يتلخص من كلمات الشيخ حتى صدق ولكن لا يتضح
ذلك انكار قاعدة الفرعية والفرار منها الى الاستلزام كما فهم ولا استثناء الوجود عن تلك الكلية كما
فهم غيره وذلك لان مقتضى تلك القاعدة الكلية هو ان ثبوت شيء لشيء متاخر عن وجود المثبت له وصريح كلام
الشيخ ان ثبوت الوجود للماهية ليس ثبوت شيء لشيء بل هو نفس ثبوت شيء وهذا هو الجواب عن الشبهة المذكورة
وهو المراد من كلام المحقق رحمه الله فان قلت اذا لم يكن ثبوت الوجود للماهية مستدعيا لكون الماهية موجودة قبله
فلم لا يجوز ان يكون اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الخارج ولم حكموا بكونه في العقل قلت قد مر ايضا ان
المراد من نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج هو نفي كون الوجود موجودا في الخارج قائما بالماهية بان يكون
الخارج ظرفا لوجود الوجود على ما هو شان سائر الاعراض لا نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج بان يكون الخارج

ظرفا لنفس الوجود

فرع لوجود الموضوع على ما هو شان سائر العوارض لا نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لنفس
الوجود كيف وقد نقلنا سابقا من كلام المصنف في شرح الاشارات ان الماهية لا تنفك عن الوجود لا في الخارج ولا
في الذهن وان الحكم بكون الاتصاف بالوجود في العقل انما هو لان للعقل ان يعتبر الماهية دون الوجود ويميز بينهما
ويجعل احدهما موصوفا والاخر صفة لا لكون الاتصاف بالوجود مسبوقا بالوجود السابق وسلبه عنها لا
يقتضي تميزها بل نفيها الا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب عن قوله
حمل الوجود على الماهية سلبا اعني سلبه عنها وهو معنى الحمل عليها تقريره ان سلب الوجود عن الماهية يقتضي
تميزها عن غيرها من الماهيات ليتعين له من بينها موصوف يقتضي وجودا خلاف الوجود للماهية شرط السلب عنها وهو
جمع للنقيضين وتقرير الجواب الاتم ان سلب الوجود عن الماهية يقتضي تميزها ان اريد تميزها في الخارج بل انما
يقتضي نفيها اي انتفائها في الخارج لا انه يقتضي اثبات انتفائها في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج امر هو
هو الانتفاء ليلزم منه ثبوتها في الخارج وسلم انه لا بد من تميزها في الذهن فانه لازم للسلب لكنه ليس بشرط
لسلب الوجود عن الماهية اعني لا وقوعها وانتفائها بل هو شرط الحكم بالانتفاء من غير تعدد اما اذا كان المسلوب
هو الوجود الخارجي فقط واما اذا كان المطلق او الذهني فلان اللازم من كون الوجود الذهني شرطا للحكم ان يكون
هذا الحكم مشروطا بتصور الماهية وكونها موجودة في الذهن لا ان يكون انتفاؤها ذهنا او مطلقا مشروطا به
هذا واما ان الحكم بكون الماهية منفية ومعدومة مطلقا او في الذهن هل يمكن ان يكون مطابقا للواقع وصادقا في
نفس الامر ام لا فقال المحقق الشريف ان كان ارتسام المفهومات في القوى الخاص به وجودا ذهنيا لها فلا الا
ان يراد التقييد بالقوى البشرية والا فان لم يمكن تصور الشيء بوجه ما بدون وجوده في الذهن بل تصوره بكنهه
امكن صدق ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصورات الشيء وجودا له في الذهن احتيج في تصحيح ذلك الحكم
الى تقييده بزمان سابق عليه ولاحق به او ببعض الاذهان والحمل والوضع من المعقولات الثانية فانا اذا
قلنا الجسم اسود فليس هناك في الخارج امر قائم بالسواد هو الحمل ولا بالجسم هو الوضع بل ان هذا الا امر
يعتبرها العقل كما في سائر المعقولات الثانية على ما عرفت فيما لا ان استبعادا اي فيها المحمول والموضوع على
امرهما بالتشكيك فان حمل الصفة والاعم على الموصوف والاخص اولى من العكس والوضع بالعكس ولما كانت
الموصوفية تناسب الموضوعية فان الصفة والموصوف الحقيقة محمول وموضوع اورد حكمها عقيب
الحمل والوضع فقال وليست الموصوفية ثبوتية والا تسلسل لكونها من الامور المتكررة فلو كانت موجودة
في الخارج لزم ان يتصف بها امر في الخارج لاستدعائها المحل الاعم فيحصل موصوفية اخرى في الخارج وهكذا
الى غير النهاية فهي ايضا من المعقولات الثانية كالحمل والوضع ولعلها انما احتاجت الى البيان بخلافهما لكونها من
الاعتبارات التي يكون الخارج ظرفا لا لنفسها فتشبه بالموجودات الخارجية بخلافهما فتدبر **المسئلة الثانية
والثلثون** في انقسام الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض كما قال ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات
وهو ما يكون الوجود للشيء الذي هو له كالاشخاص الموجودة العينية مثل زيد عند الفريق كالطبائع الكلية للذاتية
والماهية الشخصية عند من يقول بوجود الطبائع في الخارج كما هو الحق مثل الانسان والحيوان والضاحك والابيض
وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون الوجود للشيء الذي هو له بل لامر اخر يصدق هو عليه كما الا انسان

الخ

الصادق على الفرد والاعم الصادق على فرد مما يقبل جميع الموجودات الثابتة على وجه ضمانها وكجميع المفهومات الكلية عند من لا يقول بوجود الطبائع في الخارج وهذا ان الشيء موجود وان لم يكن الوجود لها حقيقة وان كان باعتبار ما صدق عليه الثاني اذ الصادق ما يصدق عليه مطلقا بوجه ما اما الموجود في الكتابة والعبارة فمجاز عن كونه في نفسه الموجود في الخارج المجازي لفظ على الشيء والمنقوش صورة لفظ على اللوح انه موجود في العبارة وفي الكتابة لكن ذلك اطلاق مجازي لان الموجود في العبارة والكتابة ليس شيئا منهما الا ما هو مقصود موجب للفخ الاول لما يدل على صورة الذهنية الدالة عليه في الثانية ما يدل على لفظ الدال على صورة الذهنية الدالة عليه فصح الاطلاق ليس الا علاقة الدلالة فظهر الفرق بينهما وبين ما سماه موجودا بالعرض

المسئلة الثالثة والثلثون

في ان المعدوم هل يعاد ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر المتكلمين الى جوازه لزعمهم ان الحشر يتوقف القول بحشر الاجساد عليه وذهب الحكماء وجماعة من المتكلمين الى امتناعه مع القول بحشر الاجساد المعدومة قولهم بان معنى الاجساد بالكلية بل اما بتفرق اجزائها وبقاء موادها مع تجرد النفوس الناطقة ببقائها واما بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويقولون بتلك اللوازم الواردة في هذا المعنى وتوجيه قصة ابراهيم على نبينا وعليه السلام كما يأتي تفاصيله في ذلك بحث المعاد انتهى واختاره المصنف وقال والحكم الا بنا ثم اختلفوا فادعى بعضهم الضرورة فيه واستحسنه الامام فقال في المباحث المشرقية ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع وقد يقال ان اعادة المعدوم نظير الطفرة في المكان فانها الطفرة في الزمان وكما ان حصول جسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر من دون حصوله في الامكنة التي بينهما محال بالبديهة كذلك حصول الشيء في زمان بعد حصوله في زمان سابق عليه من غير ان يحصل في الزمان الذي بين الزمانين محال بالبديهة واحتج آخرون عليه بوجوه اشار المصنف الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود تقريره ان معنى الاعادة هو ان يكون الشيء موجودا في زمان ثم عدم في زمان ثان ثم وجد في زمان ثالث ولا شك في انه اذا عدم كله فقد بطل ذاته فلا يكون ذاته ثابتة بناء على ما مر من ان الوجود للثبوت فلو كانت ذاته ثابتة في الزمان الثاني فلا يمكن للعقل ان يحكم على الموجود في الزمان الثالث انه هو الموجود في الزمان الاول وقد اعيد كما في الصفات التي لا يلزم من انعدامها عن الذات الموصوفة بها انعدام ذات الموصوف وبطلانها مثل الجسم اذا كان ابيض في زمان ثم زال عنه البياض في زمان ثان ثم اعيد عليه البياض في زمان ثالث فانه لا شبهة في صحة الحكم على الابيض في الزمان الثالث بانه هو الابيض في الزمان الاول وعلى الابيض في الزمان الاول انه هو الذي عاد ابيض في الزمان الثالث واما اذا لم يكن الذات ثابتة كما في صورة زوال الوجود فان نسبة الوجود الى الماهية لنسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات لم يكن الحكم على الموجود الثالث انه هو الموجود الاول وعلى الموجود الاول انه هو الذي اعيد في الزمان الثالث وذلك لعدم استمرار الذات فلا يكون الموضوع واحدا الا ترى انه لو فرض انه موجود مستأنف لم يكن حينئذ الفرق بين انه موجود مستأنف او معاد اعتبر في ذلك بنقش حرف كتب في اللوح ثم محي ثم كتب في ذلك الموضع ذلك الحرف بعينه بنقش لم يكن كتب في ذلك الموضع ابتداء من دون ان كتب فيه اولا ثم محي فنقول كما انه يمتنع الاشارة الى المعدوم الذي قد بطل ذاته فلا تكون ثابتة ليحكم عليه انه هو الذي اعيد فلا يصح لنا الحكم عليه بالاعادة لعدم وحدة الموضوع فان قلت المعدوم وان بطل ذاته في الخارج

لكنه ثابتة

لكنها ثابتة في الذهن فيصح الحكم عليها قلنا الوجود في الذهن ليس هو الوجود في الخارج بعينه بل مثله كما مر وليس
معناه انه يمتنع الحكم عليه لاستدعاء الحكم صحة العود وجود المحكوم عليه كما حمل عليه الشارح حتى يرد ما قال بل
فتقرير هذا الدليل انا عرضنا عليه ما يستدعيه الحكوم تساويه كان بصحة العود وتبدلها اما بصحة الوجود والحكم
على ذلك فيلزم ان لا يصح الحكم عليه بامتناع العود ايضا ولا على عدمه بصحة الايجاد مع انه في غاية من الاعتراض
وكيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال وما ذكرناه هو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في التعليقات اذا وجد
الشيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده فرض فقد انه وعلم ذلك او شوهد علم ان الوجود واحد اما اذا عدم فلم يكن
الوجود السابق ولكن مثل الذي عدم ولكن الحدث الجديد ولكن يبقى في الحدوث والوضع و
الزمان وغير ذلك ولا يمكن الفصل الا بالعقل لا يتميز بعضها عن بعض في استحقاق ان يكون آخذ منسوبا اليه ونسبة فان نسبة
الى الامرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي تنظر هل يمكن ان تختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا
فليس ان يحمل احدهما اولى من ان يحمل الاخر فانت تحمل انما هو اول ليس هو ثان لانه كان ليس ثم ونسخ فهو نفس
هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه [illegible] ثم كان تعجب بل اذا صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد
فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث انه بعينه ذات ما او لم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود
امكن ان تتجه الاعادة الى ان يبطل من وجوه اخرى اذا لم نسلم ذلك ولم نجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة
لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون قد كان له او هو الوجود السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون
كل واحد منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا واذا كان المحمول لاثنين يوجب كون الموضوع لهما مع
كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع
الواحد القائم موجودا او ذاتا ثابتا واحدا وباعتبار المحمول ليس شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في
نفسه انا واحد بقوله الاثنينية العرض لا غير [illegible] في الشفاء حيث اثبت ان المعدوم ليس بشيء وثابت
انه لا اشارة اليه ولا خبر عنه [illegible] ومن تفهم منا هذه الاشياء يتضح له بطلان قول من يقول ان المعدوم
يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود [illegible] ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو
وجد بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد
صار المعدوم موجودا على النحو الذي اومأنا اليه فيما سلف انتهى كلامه اشار الى الوجه الثاني بقوله
ولو اعيد يتخلل العدم بين الشيء ونفسه لان المفروض ان الوجود في الزمان الاول حال ثالث شيء واحد بعينه
وقد انعدم ذلك الشيء وبطل ذاته في الزمان الثاني عدم متخلل بين الزمان الاول والثالث فيتخلل العدم
الذي فيه بين الموجودين فيهما الذين هما واحد بعينه كما هو المفروض وهو عين تخلل العدم بين الشيء ونفسه
بديهي البطلان لكنه هو بعينه تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو اخص من تقدم الشيء على نفسه بالذات
الذي لا شبهة في بداهة بطلانه فان قيل لا نسلم لزوم تخلل العدم بين الشيء ونفسه بل اللازم هو تخلل
العدم بين وجودي شيء واحد بعينه [illegible] وبطلانه ثم قلنا لما كان [illegible] بالمعاد [illegible] البطلان الذات
وعدم كونها ثابتة لزم من تخلله بين الوجودين تخلله بين الموجودين بالضرورة كيف واختلاف الوجود يستلزم
اختلاف الذات لكون الوجود [illegible] الشيء [illegible] عين الوجود [illegible] الذات [illegible]

واعلم ان صاحب المواقف جعل هذا الوجه بيانا للدعوى الضرورية حيث قال الحكم بديهي الضرورة فانه
ويلتجئ الى الاشكال الجزئي لما الضرورة فقال لو تخلل العدم بين الشيء ونفسه قال بالضرورة فيكون
الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه وقد ورد عليه شارح المقاصد بانه
لكلام المواقف الضعيف لان هذه مقدمة الدليل لا يوجب ضرورية المدعى هذا واشار الى الوجه الثالث
بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ اي لو اعيد المعدوم لم يبق فرق بين المعاد وبين الوجه الاول الذي هو قبل
الانعدام لكونه مثله من كل الوجوه كانت مخاطبة بل مرادفة تقدير الكلام لو اعيد المعدوم لاعيد فانه لو اعيد بعينه
لم يبق فرق بينهما وبين المعاد من حيث هو معاد وبين المبتدأ من حيث هو مبتدأ اذ الفرق انما كان يكون المبتدأ في
الزمان الاول والمعاد في الزمان الثالث فاذا اعيد الزمان الاول لا يتم مع ما يصف او لعله لكونه من عوارضه
الذاتية كان المعاد ايضا في الزمان الاول بل المبتدأ ايضا في الزمان الثالث فيكون من حيث هو مبتدأ
معادا ومن حيث هو معاد مبتدأ وهذا جمع بين المتقابلين بل هو هو صدق قولنا يصدق المتقابلان عليه فان
قلنا الفرق بينهما ان المبتدأ كان قبل الانعدام والمعاد بعده قلت لما وجب المعاد اعادة زمانه السابق ايضا
وهو ما قبل … الانعدام فيصدق على المعاد انه قبل زمان الانعدام ثم انه يلزم من اعادة الزمان التسلسل
فلم يبق ما لا فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد اللذين تخلل العدم بينهما الا بالقبلية والبعدية الزمانيتين
… يكون الاول في زمان سابق والثاني في زمان لاحق اذ باختلاف الزمان … الخبر المحض لو فرض لا يتعدد
الشخص بالضرورة فضلا عن ان يتخلل الزمان بينهما فيكون الزمان زمان ويلزم اعادته وهكذا فيتسلسل
والى هذا اشار بقوله ويلزم التسلسل في الزمان هكذا وقع في بعض الشرائع في النسخ والكلام هو ان بعض
المفاسد الثلاثة مترتبة على لزوم اعادة الزمان الذي هو التالي ولهذا جعلنا فاء … جعلها
العلامة … الشارح القديم … لا ان جعل المبتدأ على … مثل الفرض معادا … مبنيا
… المتقابلين على لزوم اعادة الزمان الذي هو من المشخصات … التسلسل بامتناع اعادة
الزمان وذلك يجعل كل واحد من المفاسد التالية علية المقدم الذي يقترن بها ولو اعيد المعدوم لم
يبق فرق … لو اعيد فانما اعيد المعدوم لكان ذلك يوجد مثله بلا … فلم يبق فرق بين المعاد
والمثل المبتدأ الا بان المثل ليس هو الذي عدم فيلزم الاشارة الى المعدوم فيلزم ثبوت المعدوم وتقريرها الثاني
لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان … لو اعيد … الوجود فالوجود الثاني اما عين
الوجود الاول فلا يكون … هو الوجود الاول بل هو وجود … واما غيره فيكون ذلك الشيء بعينه
مبتدأ ومعادا فيصدق المتقابلان عليه وتقريرها الثالث لو اعيد الزمان الذي … التسلسل
في الزمان اذ لم يبق فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد اللذين تخلل بينهما العدم الخ لا يجدي كونهما معادا
ثلاثة كما توهم الشارح القوشجي حيث قال جعل هذا الوجه الثالث ثلاثة اوجه بحسب ما يلزم من
المفاسد الثلاثة انتهى فتدبر والوجوه ما ذكرنا لان حمل المبتدأ على الثلاثة يوجب التكرار لكونه مستقلا
في الوجه الاول ولما كون الزمان من المشخصات فقد اعترضوا عليه بانا قاطعون بان زيد الموجود الساعة هو
الذي كان موجودا بالامس … خلاف … السفسطة وحكوا انه قد وقع هذا البحث

الشيخ مع احد تلامذته الذي كان مصرا على كون الزمان من المشخصات فقال ان كان الامر على ما تزعم فلا يكون
الجواب الا في غير من كان بيا خلك وانت انما غيرهن بما حصل نهت التلميذ واقول ثانيا في مبحث التشخص ان كون
الزمان من جملة المشخصات انما هو بالاضافة الى السابق واللاحق بمعنى ان زمان الشيء لا يمكن ان يكون مشتركا فيه
بين ما هو سابق عليه بالزمان او متاخر عنه بالزمان لا مطلقا فلو اعيد الموجود في الزمان الاول في الزمان الثالث
يجب ان يعاد الزمان الاول في الزمان الثالث ايضا والا لزم اشتراك زمان واحد بين ما هو سابق عليه و
متاخر عنه وايضا يمكن ان يقال ان في الموجودات الزمانية زمانا ما من ازمنة وجود الشيء على نحو الاتصال
من جملة المشخصات كما ان اينا ما ووضعا ما وكيفا ما من الاينات الواردة عليه والاوضاع المتبدلة عليه و
الكيفيات المتعاقبة له الى غير ذلك من الاعراض المكتنفة به على سبيل الاتصال كلي وهذا لا يمكن انكاره و
كاف ههنا لانه اذا اعيد المعدوم يجب ان يتعين زمان ما من ازمنة وجوده على سبيل الاتصال لكونه من
جملة مشخصاته فاذا اعيد مع اعادة المعدوم زمان ما من ازمنة وجوده على سبيل الاتصال يترتب عليه
المفاسد المذكورة لا محالة والمقطوع عدم كونه مشخصا والمعلوم خلافه من السفسطة انما هو الزمان المخصوص
لا زمان ما من ازمنة الوجود بل الامر ههنا بالعكس من ذلك والحكاية المنقولة على تقدير ثبوتها لا تدل
الا على ان للتعلم الموقوف على بعض الرسائل هو من انه لما استبعد الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الانسان ورد
الشيخ عن ايراده بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كيف يحصل المسموع منه مع تجويزه تبدل
الذات فلعلها متوهمة منه لا يخفى ان غرض الشيخ من هذا الجواب التنبيه على دوام بقاء الذات دليل اخر
على امتناع اعادة المعدوم وهو ان اعادته بعينه يستلزم اعادة جميع اسبابه من الحوادث المتسلسلة الغير
المتناهية وهو محال قلنا لا دلالة للحكم بامتناع العود لا مرة لازم للماهية جواب عن استدلال القائلين بجواز اعادة
المعدوم وتقريره ان عود الوجود للمعدوم بعد الوجود لو كان ممتنعا لكان ذلك الامتناع مستندا اما الى ماهية
المعدوم نفسها او الى لازمها واما الى العارض من عوارضها وعلى الاولين الثاني يلزم ان لا يوجد ابتداء
لان عود الوجود عبارة عن الوجود ثانيا فاذا كان الماهية او لازمها منشأ الامتناع الوجود ثانيا يلزم ان
يكون منشأ لامتناعه ابتداء فان الاول والثاني لا اثر لهما في ذلك ضرورة ان مقتضى ذات الشيء ولازمه
لا يختلف بحسب الازمنة وعلى الثالث يكون منشأ الامتناع جائز الزوال فيجوز زوال الامتناع فيكون
العود جائزا وهو المطلوب وتقرير الجواب انا حكمنا بامتناع العود انما هو لا مرة لازم للماهية بل للماهية المقيدة
بعد الوجود وذلك الامر هو وصف العدم بعد الوجود وهذا الوصف لازم للماهية المعدومة بعد الوجود
لا ينفك عنها اصلا ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء اذ ليس هناك وصف العدم بعد الوجود الذي
هو منشأ للامتناع وذلك لانه لا يتحقق هناك حينئذ العدم بعد الوجود على الماهية الموصوفة بهذا الوصف
ليتحقق لازمها الذي هو وصف العدم بعد الوجود ليلزم من عدمه تحقق الامتناع هناك تخلف مقتضى
الماهية عنها فحاصل الجواب منع وسنده لا نم انه لو كان منشأ الامتناع هو الماهية او امرا لازما للماهية يلزم
امتناع وجودها ابتداء لجواز ان يكون الامتناع مختصا بالماهية المقيدة بوصف العدم بعد الوجود ويكون
منشأ الامتناع امرا لازما لهذه الماهية المقيدة من حيث انها مقيدة ولا يتحقق حيث تجرد الماهية من هذا

التقييد

التقييد كما هو منشأ الاتصاف فلا يلزم تخلف مقتضى اللازم عنه هناك بل المتحقق هناك عدم اللازم لعدم
ما هو ملزوم له من حيث هو ملزوم ثم ظهر من تقرير الشارح انه لا يتعين في الجواب اختيار كون منشأ الامتناع هو
الهية لجواز اختيار كونه هو الهية بشرط بل لا يتعين اختيار الشق الاول لجواز اختيار الشق الثاني اعني
كون منشأ الامتناع عارضا من العوارض فيجب ذاته الجواب حينئذ بان ذلك اي كون عارض ما قيد المعروض
بوجه كان بما هو وصف المعدم بعد الوجود لان الهية المقيدة به عارض الهية المطلقة فنقول ان اراد المستدل
بالهية الهية المقيدة نختار كونه عارضا لها ولا يلزم ما هو مطلوبه اعني جواز زوال الامتناع لجواز ان يكون
ذلك العارض مانع زواله عن الهية المقيدة به جاز زواله عن الهية المطلقة والحكم بامتناع العود مختص بالهية
المقيدة ولا يخفى ان هذا السند كان باعتبار التصرف في الموضوع اعني الهية المعدمة وقد يسند المنع باعتبار
التصرف في المحمول اعني الوجود المنافي لجواز ان يكون الوجود الذي يقتضي الهية ولا ينافيها امتناعه هو
الوجود المقيد بكونه بعد العدم الطاري فلا يلزم امتناع الوجود مطلقا او المقيد بقيد اخر اذ لا يلزم من
امتناع الاخص امتناع الاعم او الاخص الاخر كما لا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امكان الاخص امكان
اخص اخر وكون الوجود امرا واحدا في نفسه غير مختلف الا بالاضافة على تقدير تسليمه لا يقتضي مساواة افراده الحاصلة
بالاضافة في الامتناع والامكان والوجوب كما توهمه صاحب المواقف ولعلم ايضا ان منشأ الامتناع على
تقدير كلا الشقين انما هو اجتماع وصفي العدم اللاحق والوجود السابق ودعوى الضرورة في ظاهر غير
مسموع فلا توجيه لما توهمه الشارح القوشجي من انا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع
ولا له بعض صفاته بالحيثية على الشق الثاني لم يخرج ماهيته من العدم على الاول وكذا المسبوقية بالوجود ولا لم
يتصف ماهيته بالبقاء على الثاني واما على الاول فلان الوجود الاول لم يفد الماهية زيادة استعداد القبول
الوجود ثانيا فبالضرورة لا ينقصها عما هو عليه من قابلية الوجود ونعلم بالضرورة انه لا اثر لاجتماعهما
في هذا الامتناع هذا واعلم ان المتكلمين جعلوا ذلك دليلا اخر تقريره على ما في شرح المقاصد ان المعدوم
الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب في الوجود الاول فانه فيه زيادة استعداد لقبول الوجود على
ما هو شأن سائر القوابل بناء على الاكتساب بملكة الاتصاف بالفعل فقد بقيت قابليته للوجود ثانيا اقرب
اعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو المراد بقوله تعالى هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه
وان لم يفده زيادة الاستعداد فلا اقل من انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع
الاوقات والجواب منع استفادة ما مر في تقريرها فانا وان سلمنا ان ماهية المعدوم من حيث هي قابلة للوجود مطلقا فهو
مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون ماهية المعدوم المسبوقة بالوجود ايضا قابلة للوجود ولا ان يكون ماهيته من حيث
هي قابلة للوجود المسبوق بالعدم الطاري وان اردت ان ماهية المعدوم على اي وجه اخذت قابلة للوجود على اي وجه
اخذ فهو ممنوع ولا يلزم الانقلاب من الامتناع ضرورة ان الممكن ما يكون ماهيته من حيث هي قابلة للوجود مطلقا وكذا
الممتنع ما يكون ماهيته من حيث هي غير قابلة للوجود مطلقا على ان بحث الامر هينا مما يبتنى على ثبوت المعدوم
واورد عليه ايضا ان القبول اذا حصل بالفعل فقد برء القابل من جميع مراتب استعداده وما لم يبق للقابل
استعداد لا يمكن حدوثه فكيف يصير قابليته للوجود اقرب وكيف نعلم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات

من قابليته

من قابلية الوجود في جميع الاوقات واما الامور الغير فالمراد منها ما يكون من جهة القابل بزيادة استعداد القبول لا ما يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية فان نسبة قدرة الفاعل تعالى الى الكل على السواء فهي ايضا غير محتاجة الى الامر الغير قال شارح المقاصد لا نزاع في امكان الاعادة التي جعلتموها اهون على اعادة الاجزاء وما تبعثر من المواد الى ما كانت عليه من العقود والتاليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به دليل اخر للمتكلمين اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه الامكان كما قال الحكماء كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان والجواب ان الدليل على امتناع اعادة المعدوم قد قام على ما عرفت على ان الاصل ههنا على ما قال المحقق الدواني ان كان بمعنى الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على استحالته ووجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان بمعنى ما لا يمتنع عنه الا بدليل فهو باطل لان الوجوب والامكان والامتناع ليس شيء منها اصلا عند العقل بل كل منها مقتضى ماهية موضوعه فما لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله ومعنى ما قاله الحكماء ان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل يترك في بقعة الامكان العقلي الذي مرجعه الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف وقد ذكر الشيخ في كتبه ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن فطرة الانسانية

المسئلة الرابعة والثلثون

في انقسام الموجود الى واجب الوجود وممكن الوجود وبيان طرف من احوال الممكن من حيث الامكان لا مطلقا فانه يجيء في المقصد الثاني واما بيان احوال الامكان نفسه فقد سبق كما ان احوال الوجوب قد سبق بيانها ولحوق الواجب بيانها في المقصد الثالث فقال المصنف ويقسم الموجود الى الواجب والممكن فحصر فيهما لان العقل يحكم حكما ضروريا بان الموجود اما ان يكون بحيث يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب او لا يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وظاهر انه لا يجب له العدم لفرض كونه موجودا وهو الممكن ولا احتمال للموجود غير ذلك وورود القسمة على الموجود من حيث هو قابل للتقسيم بعد صحة على ما هو شان مورد القسمة في كل تقسيم من انه لا يقبل شيئا من القيود ولا يعدمه بل هو بحيث لا يابى شيئا من القيود قابلا للقيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك هو ان معنى الامكان هو تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم وكونها قابلة لكل منهما وكل ماهية اما موجودة واما معدومة ولا يمكن الخلو منهما فاذا حكم على ماهية بامكان الوجود فان كانت موجودة فلا يقبل العدم لاستحالة اجتماع النقيضين وان كانت معدومة فلا يقبل الوجود لذلك بعينه فلا يصح الحكم بالامكان على الماهيات وتقرير الجواب ان كون الماهية اما موجودة واما معدومة وعدم خلوها عنهما لا يستلزم ان يكون الحكم عليها ابدا منحصرا في حال الوجود والعدم بان يكون الحكم اما باعتبار الوجود واما باعتبار العدم لجواز ان يكون باعتبار نفسها من حيث هي لا بشرط ان تكون موجودة ولا بشرط ان تكون معدومة فانه يصح اعتبارها وملاحظتها كذلك وان كانت غير منفكة عن احدهما فان عدم اعتبار شيء لا يستلزم عدمه كما مر مرارا ثم الامكان قد يكون الذاتي للعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اعلم انه كما ان المحسوسات قد يكون بعضها الة لملاحظة بعض الخ

منها ولا يكون هو من حيث هو آلة الملاحظة غير ملحوظا بذاته فلا يمكن ان يحكم عليه من هذه الحيثية بحكم
من الاحكام ضرورة وجوب كون المحكوم عليه من حيث هو محكوم عليه ملحوظا بذاته ملتفتا اليه بنفسه
كالمرآة فانها تحتوي بنفسها وآلة لاحضار ما يرتسم فيها من الصور المحسوسة فاذا نظر الناظر اليها ليبصر فيها
صورة وجهه لم يبصر فيها الا ما ينفس في هذه الحالة من حيث انه ناظر الى صورته في المرآة ولا يلاحظها بذاتها
مع كونها محسوسة له في هذه الحالة الا انه فلم يمكنه الحكم عليها في هذه الحالة ومن هذه الجهة بشيء من
الاحكام بخلاف ما اذا نظر فيها ملتفتا الى نفسها ملاحظا لجوهرها فانه يمكنه ان يحكم عليها باي حكم اراد
كذلك المعقولات قد يكون آلة الملاحظة غيرها من المعقولات وغير ملتفت اليها من حيث نفسها وذلك كجميع
الصور العلمية الحاصلة من الاشياء في الذهن مثل صورة السماء الحاصلة في ذهنك فانك اذا التفت اليها من
حيث انها صورة السماء يكون آلة لملاحظة السماء ولم يكن ملحوظة في نفسها ولا يمكنك ان تحكم عليها من
هذه الجهة وفي هذه الحالة بانها جوهر او عرض ثم اذا جعلتها ملحوظة بذاتها والتفت اليها من حيث نفسها
اعني من حيث انها شيء من الاشياء وحاصل في ذهنك امكنك ان تحكم عليها بانها جوهر او عرض الى غير ذلك
وكما ان المعقولات المذكورة بتلك الصور العلمية من حيث انها معقولات قد يكون بعضها آلة لملاحظة بعضها غير ملحوظ
بنفسها وغير ملتفت اليها بذاتها مثل الامكان واللزوم والوجود والاضافة وامثال ذلك فان الامكان مثلا
معنى معقول اذا اعتبره العاقل ليعرف به حال الماهية التي هي معقول آخر بالقياس الى الوجود والعدم يكون
آلة له في تعرف حال الماهية والوجود ولا يلتفت اليه حينئذ باعتبار نفسه ولا يمكنه من هذه الجهة ان يحكم عليه
بانه موجود ام لا ممكن وجوده ام واجب الى غير ذلك ثم اذا التفت اليه بنفسه يمكنه ان يحكم عليه بانه معنى موجود
في الذهن غير موجود في الخارج وانه واجب وجوده وثبوته للماهية بناء على انه لازم لماهية الممكن كما الى
غير ذلك وغرض المصنف من هذا الكلام دفع شك يورد ههنا من انه لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه
به والا لامكن زوال الامكان عن ماهية الممكن وقد مر ان الامكان لازم لماهية الممكن واذا وجب اتصافه
به فذلك الوجوب لما ذكرنا وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات اللازمة المترتبة المذكورة وتقرير الجواب
ان الامكان حين نحكم على الماهية باتصافها به آلة للتعقل لملاحظة حال الماهية فلا يكون ملحوظا
بذاته فلا يمكن الحكم عليه حينئذ بانه واجب الثبوت للماهية ام لا ثم اذا التفتنا اليه في نفسه نحكم عليه بانه واجب ثبوته
للماهية وهذا الوجوب ايضا حين نحكم ان الامكان واجب الثبوت للماهية غير ملحوظ بذاته لكونه آلة لملاحظة
حال الامكان فلا يمكن ان نحكم عليه بانه واجب الثبوت للامكان الا اذا نظر الى ذلك الوجوب من حيث نفسه
وهكذا فظهر ان الحكم على الماهية بالامكان لا يستلزم الحكم على الامكان بالوجوب وعلى الوجوب بالوجوب ليلزم جواز
زوال الامكان او التسلسل نعم لو امكننا ان نعتبر الوجوب ووجوب الوجوب ووجوب وجوب الوجوب وهكذا
الى غير النهاية للزم التسلسل لكن ينقطع اعتبارنا لا محالة فينقطع السلسلة وهذا الشك مع جوابه يجريان
في جميع المفهومات التي يتكرر نوعها بمعنى انه اذا فرض وجود فرد منها افترض وجود فرد آخر كاللزوم مثلا فانه
لو لزم شيء شيئا لزم لزومه وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين
اللازم والملزوم ويجاب بان اللزوم مثلا لما اعتبرنا ان احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم

وبهذا الاعتبار انما يترتب عليهما وليس من هذه الجهة يحكم عليه بشيء من الاحكام وثانيهما من حيث انه
مفهوم من المفهومات فانه اذا لاحظه العقل من هذه الجهة يحكم عليه بانه يجب له غيره اللازم وهكذا حتى ينقطع الاعتبار
فجميع امثال هذه الامور يجب كونها اعتبارية بمعنى انها ليست في الخارج وينقطع بانقطاع الاعتبار واعلم ان معنى كون
الشيء كاللزوم مثلا اعتباريا ليس انه باختراع العقل اللازم انه لو لم يعتبره العقل او فرض عدم عقل وذهن
لم يكن متحققا فيتحقق الانفكاك بل معناه كونه موضوعا ما في نفس الامر بحيث لو اعتبره العقل لانتزع منه مفهوم
المحمول فانك قد عرفت مرارا ان انتفاء مبدأ المحمول في ظرفه لا يستلزم انتفاء الحمل فيه فان قلت انتفاء مبدأ
المحمول كاللزوم وان لم يستلزم انتفاء الحمل لكن بعض تلك اللزومات موضوع ابتداء لبعض آخر فانتفاؤه يستلزم
انتفاء الحمل ضرورة ان ثبوت شيء لشيء وان لم يستلزم ثبوت الثابت لكنه يستلزم ثبوت المثبت له قلت حكمنا
(متصفة بالكلية بل معناه مبهم)
بانتفاء اللزومات التي هي مبادي المحمولات ليس معناه انها ليست موجودة بوجود تصير متصفا به وان كانت موجودة بوجود
ما ينتزع منه اعني الموضوع الاصل فالقاعدة الفرعية هي ثبوت المثبت له اعم من ان يكون ثبوتا عليه او
او ثبوتا لمنتزع منه اذا كان الاثبات بحسب نفس الامر لا في الخارج كما في الاعتباريات فليتدبر ويحكم الذهن
على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان معقول ثانوي ان الحكم اذا لم يكن بالامور
الخارجية على الامور الخارجية لم يجب في صحته اعتبار مطابقته لما في الخارج بل لما في نفس الامر والامكان
كذلك لانه ليس من الامور الخارجية لما مر من كونه اعتباريا مع كونه محمولا على الممكنات ايضا ولعل الغرض
من هذا الكلام تحقيق كون اتصاف الممكن بالامكان بحسب العقل كما هو شان المعقولات الثانية لا دفع توهم
من ذهب الى كون الامكان خارجيا متمسكا بانه لو لم يكن كذلك لم يكن الحكم بالامكان على الممكن صحيحا بناء
على توهم وجوب المطابقة لما في الخارج في صحة الحكم مطلقا والا لكان المناسب ايراده فيما سبق حيث اثبت
اعتبارية الامكان **المسئلة الخامسة والثلثون** في حاجة الممكن الى المؤثر والحق ان الحكم
بها ضروري كما قال والحكم بحاجة الممكن الى المؤثر الذي هو فرع الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح ضروري
اولي يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه بان تصور الممكن من حيث تساوي طرفاه بالنظر الى ذاته ويتصور المؤثر
من حيث ان المراد منه ما به يترجح احد الطرفين المتساويين للممكن على الآخر فانه يحكم بعد هذين التصورين
بحصول الجزم بلا توقف بان الممكن يحتاج في حصول الوجود او العدم له الى مرجح لا غير وقد يتشكك في كون هذا
الحكم اوليا بانا اذا عرضنا هذه القضية على عقولنا وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين
والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالجلاء والخفاء فاشار الى دفعه بقوله وخفاء التصديق لخفاء
التصور غير قادح في كونه اوليا لان التصديق الاولي ما لا يتوقف حصوله بعد تصور الاطراف على شيء آخر
فخفاؤه وعدم حصوله قبله لا يقدح في اوليته فالاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه اما لنظريتها
او لقلة الاسباب المقتضية لالتفات الذهن الى التصديق المذكور وكان فانه قد يتصور الممكن من حيث انه موجود
او معدوم او شيء آخر لا من حيث انه ممكن متساوي الطرفين لذاته لعدم الالتفات الذهني الى ملاحظة
التساوي لا لاحتياجه في حصول هذا المعنى له الى النظر فان الحكم بكون التساوي ثابتا للممكن من الاسباب
المقتضية لالتفات الذهن الى تصور الممكن بعنوان كونه متساوي الطرفين فيكون هذا الحكم نظريا ما لم

خفاء

خفاء التصور المذكور وان كان من الاوليات ولعل المراد ان نظرية هذا الحكم مما يوجب نظرية التصور المذكور كما توهم فتوقفه على الحكم المذكور لا يصلح دليلا على نظريته على ان نقل الشيخ كلام الملخص من كون اختلاف الاوليات في الخفاء والجلاء منحصرا في ان يكون لخفاء تصورات الاطراف وان كان مشهورا فيما بين القوم لكن لمانع ان يمنعه لجواز اختلافها في انفسها بالنظر الى الاذهان المتفاوتة بل بحسب الاوقات المختلفة بالقياس الى ذهن واحد كيف لا وبعض الاشخاص يفرق بين النظم والنثر بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا بين الالحان المتلائمة والمتنافرة قلنا ان مراد القوم انه اذا كان حكم ما بديهيا اوليا بالنسبة الى جماعة فلا يتصور الاختلاف فيه بالخفاء والجلاء بالنسبة الى هؤلاء وذلك مما لا شك فيه وليس مرادهم ان ما يكون اوليا جليا بالنسبة الى جماعة لا يجوز ان يكون خفيا بالنسبة الى آخرين واما ما ذكر من الاختلاف في التفرقة بين النظم والنثر والالحان المتلائمة والمتنافرة فجوابه ان القضية التي حكم فيها بالتفرقة المذكورة من قبيل الوجدانيات لا من قبيل الاوليات والكلام ليس الا فيها وهذا اعني كون الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروريا مذهب الجمهور وبعضهم انكر كونه ضروريا وذهب الى كونه كسبيا فاستدل عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا يعني اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين وعدم وقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب ان التساوي بحسب الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالضرورة بالذات ضروري انه لا ثالث قلنا نفي المنازع فيه هو انه يجوز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد ترجيحا مهمدا بعد ان لم يكن فيكون وجوبا ملازما له من علة ليس هو الاثر لتأخره عن الترجيح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلابد منه والجواب ان الترجح مع الوجود لا قبله ولو سلم فقبليته ترجح وجود الممكن وعدمه بالمؤثر مبني على البطلان على ان كون الترجح وجوديا بمعنى كونه امرا عينيا مفتقرا الى ما يقوم به في الخارج بل هو امر عقلي قائم بالتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه هذا واعلم انه قد انكر جماعة من القدماء كذيمقراطيس شيعته على ما حكاه الشيخ في الشفاء حاجة الممكن الى المؤثر وجعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق وانكروا ان يكون له صانع اصلا وقالوا ان مبادئ الكل اجرام صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد مبثوثة في خلاء غير متناه وان جوهرها في طباعها جوهر متشاكل وباشكالها تختلف وانها دائمة الحركة في الخلاء فيتفق ان تتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة فيكون منه عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد لكن مع ذلك جعلت الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى منهم كانباذقلس ومن يجري مجراه لم ينتبهوا على ان يجعلوا العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن الاسطقسات بالاتفاق وبالجملة فهؤلاء باجمعهم يجوزون الحدوث بلا سبب والكون بلا علة ويتمسكون في ذلك بامثلة جزئية مثل ان من يحفر بئرا للماء او بناء فيعثر فيها على كنز لم يكن غاية الماء يكون فيها ولم يكن غاية الاجل فعثوره على الكنز امر قد اتفق من غير ان يكون بسبب اقتضاه وكذا من يزلق عن شعبة ثم يقع فيها فوقوعه في البئر امر اتفاقي كائن بلا سبب يقتضي ذلك لان الاسباب اما ارادية او طبيعية فان القسرية ايضا ترجع اليها وليس هناك شيء طبيعي يمكن ان يتأدى الى العثور الى الكنز مثلا والفعل الارادي

القدماء

الا هناك اعني الحفر لم يكن لاجله لم يمكن ان يكون سببا له ويكون هو غاية مرتبة عليه والغاية الاتفاقية
يجب ان يكون لاجلها الفعل ويكون الفاعل قد قصده وكان تشوقه محركا للفاعل وحاملا على الفعل فهو
كائن بلا سبب اصلا والشيخ قد دفع متمسكهم ببيان ان الاسباب قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض و
العلة الغائية الذاتية هي التي يجب ان يكون لاجلها الفعل ويكون الفاعل قد تصورها وتشوقها فتحمله
على الفعل واما العلة الغائية التي هي العرضية فلا يجب فيها ذلك فيها بل يجب ان يكون هناك غاية ذاتية
ادته ليكون الفعل قد تادى بها بالذات الى العرضية بالعرض وكل ما تقدم من الامثلة الجزئية فهو كذلك
لا محذور فان قيل فما ذهب اليه كثير من المتكلمين من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون ما قبله من الاوقات وكذا
ما ذهب اليه جمهور من الاشاعرة من ان ارادة الله تعالى غير معللة بشيء مما يترجح به وجودها عن عدمها
قول بترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح وهو بعينه قول بالحدوث لا بسبب والكون بلا علة اجيب بانا
لا نسلم انه من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح وامتناعه من غير مرجح
فضلا عن ان يكون ضروريا فليتدبر ثم ان الامام الرازي ذكر لهم شبها يمكن ان يتمسكوا بها منها انه لو احتاج
الممكن الى المؤثر لوجب اتصاف المؤثر بالمؤثرية وهو محال لكونها صفة محتاجة الى موصوفها فهي من الممكنات
فيحتاج الى مؤثرية اخرى وهي ايضا كذلك وهكذا ويلزم التسلسل واشار المص الى الجواب عنه بقوله والمؤثرية
اعتبار عقلي ليست بموجودة في الخارج ليحتاج الى مؤثرية اخرى فلا يقدح ذلك في اتصاف المؤثر بها
لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل ومنها ان تأثير المؤثر اما حال وجود الاثر اي
بشرطه وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه اي بشرطه وهو اجتماع النقيضين واشار الى الجواب عنه
بقوله والمؤثر مؤثر في الاثر لا من حيث انه اي الاثر موجود ولا من حيث انه معدوم ليلزم اما تحصيل
الحاصل او اجتماع النقيضين بل من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم وان كان التأثير
في زمان الوجود وزمان العدم نختار انه في زمان الوجود لا في زمان العدم وذلك تحصيل الحاصل بنفس
هذا التحصيل وليس بمحال ومنها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر فتأثير المؤثر اما في ماهية الممكن بان يجعلها
ماهية او في وجوده بان يجعله وجودا او في اتصاف الماهية بالوجود بان يجعلها موجودة والكل ممتنع اما الاول
والثاني فلانا نقطع بان الشيء عين نفسه بنفسه من غير ان يحتاج في ذلك الى غيره كيف وما بالغير يرتفع
بارتفاع الغير فلو كان كون الماهية ماهية وكون الوجود وجودا يجعل الغير لزم سلب الماهية عن الماهية وسلب
الوجود عن الوجود وسلب الشيء عن نفسه سواء كان موجودا او معدوما ضروري البطلان بحيث لا
يقبل التشكيك اصلا والجواب ان ذلك هو كون مرتبة التقرر سابقا على مرتبة الوجود كما مر آنفا واما الثالث
فلكون الاتصاف عدميا غير ثبوتي والا لزم التسلسل كما مر فلا يصلح لان يكون اثرا للموجد على ان التأثير في
الاتصاف ايضا اما في ماهيته او في وجوده او في اتصاف ماهيته بوجوده ويعود الكلام في الاتصاف وهكذا الى غير
النهاية والى الجواب عنه اشار بقوله وتأثير المؤثر في الماهية وتقريره ان الترديد غير حاصل لاحتمال ان يكون تأثير
المؤثر في الماهية لا يجعلها ماهية او موجودة على ان يكون الجعل مركبا مستدعيا للمجعول ومجعول اليه سواء كان
المجعول اليه ماهية او وجودا بل بان يجعلها جعلا بسيطا غير مستدع الا للمجعول فقط فاذا جعلها بهذا

الجعل

الجعل يلزمها ان تكون موجودة فجعلها موجودة تابع لجعلها البسيط واما كون الماهية ماهية فليس بمجعول
اصلا لما مر في تقرير الشبهة فقوله ويلزمه وجوب تحقق من تتمة الجواب كانه قيل هب ان كون الماهية ماهية ليس بجعل
الجاعل لكن كون الماهية موجودة كيف لا يكون بجعل الجاعل وتاثير المؤثر فاجاب بان كون الماهية موجودة فانه
بالوجوب اللاحق بعد فرض كون الماهية مجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي حققناه اذ ذلك هو معنى كون
الماهية موجودة فلا يمكن ان يكون بتاثير المؤثر مستقلا بل هو تابع لتاثير المؤثر في الماهية بالجعل البسيط
فمعنى الكلام ويتبع تاثير المؤثر في الماهية وجوب كون الماهية موجودة وجوبا لاحقا فلا يمكن فيه تاثير
اخر هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام ثم ان التحقيق انه لما كان الاثر المترتب على تاثير المؤثر انما هو نفس
الماهية الصادرة عن المؤثر على ما هو المختار عند المحققين وهي ماهية باعتبار وجود باعتبار على ما هو المحقق
كما مر فيما نقلناه من المصنف في شرح الاشارات يمكن في الجواب اختيار كون التاثير في الوجود ايضا لا بان
يجعله وجودا بل بالجعل البسيط كما هو مختار استادنا قدس سره على ما عرفته ويمكن اختيار كون التاثير
في الاتصاف ايضا لا بان يكون الاثر المترتب على التاثير هو هذا المفهوم النسبي بل بان يكون الصادر والاثر المترتب
امرا واحدا يحلله العقل الى ماهية هي الموصوف ووجود هو الصفة فيصفها به فلما كان كون هذا الامر بحيث يكون
العقل يحلله التحليل المذكور انما هو بجعل الجاعل المؤثر فان الجاعل حيث جعله جعلا بسيطا فقد جعله بحيث
كذا وهو معنى جعله متصفا بالوجود اعني الاتصاف وهذا هو مراد الشيخ حيث قال في جواب من سأله عن
هذه المسئلة وهو يأكل المشمش الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا ومنها انه
لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج في عدمه ايضا اليه لاستواء نسبته اليهما لكن العدم لكونه نفيا محضا
لا يصلح لان يكون اثر الشيء والجواب انا لا نسلم ان عدم الممكن نفي محض اذ المراد بالنفي المحض ان لا يكون له وجود اصلا
لا ذهنا ولا خارجا وانا سلمنا انه لا يكون له وجود في الخارج فقط فلا نسلم ان العدم لا يصلح ان يكون اثر الشيء
الا ترى ان عدم المعلول مستند الى عدم العلة فان معنى العلية والتاثير ليس الا الترتب العقلي وصحة تخلل
الفاء ولا شبهة في صحة ذلك بين العدمين فان العقل يحكم بان العلة ارتفعت فارتفع المعلول فان
العلة وان كانا معا زمانا وهو في الرسالة المعتبرة بقوله وعدم الممكن مستند الى عدم علته

المسئلة السادسة والثلثون

في ان الممكن في جميع اوقات وجوده يحتاج الى العلة لا يستغني عنها بعد
الحدوث كما قال والممكن الباقي مفتقر الى العلة ما دام باقيا لوجود علته اي علة الافتقار يعني لما كان
علة الافتقار هي الامكان وهو من لوازم ماهية الممكن كما مر فما دام الامكان يدوم الافتقار لا محالة وهذا
مذهب من راى ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وحده واما من راى انها الحدوث وحده او مع الامكان
شطرا او شرطا فيلزمه كون الممكن بعد ان يحدث مستغنيا عن العلة اذ لا حدوث حينئذ وقد التزم جماعة
منهم حتى قالوا لو جاز على الواجب العدم لما ضر عدمه وجود العالم وقد تمسكوا بامثلة جزئية كبقاء البناء
بعد البناء ونحو ذلك وذهب جماعة اخرى منهم الى ان الاعراض غير باقية بل متجددة الامثال
الامثال وتوارد الوجود على ما علم بعينه والاجسام غير خالية عنها فهي محتاجة في كل آن الى الصانع
والمؤثر بعد البقاء سد الاعدام جواب عن سؤال مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقي في حال بقائه الى

المؤثر فالمؤثر اما ان يكون له تاثير اولا يكون وكلاهما محال اما الثاني فظاهر اذ لا معنى لكون الشيء له
مؤثرا الا تاثيره فيه واما الاول فلان التاثير يستدعي حصول الاثر فهو اما الوجود الذي كان حاصلا قبل
هذه الحالة وهو تحصيل الحاصل واما وجود جديد فيكون التاثير في موجد جديد لا في الامر الباقي وهو
خلاف المفروض وتقرير الجواب انا نختار الشق الثاني اعني كون التاثير في موجد جديد لكنه هو استمرار الوجود
الاول الذي هو المراد من البقاء لا وجود ثان مباين له وخلاف الفرض اذ المتبادر من الوجود الثاني ما يكون
بعد الانقطاع وان سمي الوجود الفائض في الزمان الثاني على سبيل الاتصال بالوجود الفائض في
الزمان الاول من غير انقطاع وجودا ثانيا ومجددا نختار كون التاثير في وجود ثان جديد بهذا المعنى
ولا يلزم ايضا خلاف الفرض لان المراد هنا من البقاء هو [illegible] افاضة الوجود على سبيل الاتصال وانما كان
خلاف الفرض لو كان الوجود الثاني منفصلا عن الوجود الاول في الحقيقة وان كان متصلا بحسب الحس
كما يزعمه في تجدد الامثال في الاعراض ولبعض [illegible] هذا قال المحقق الشريف واعترض عليه اي على الكلام
المشار بان الامكان علة حاجة الممكن في اصل وجوده فيلزم من دوام الامكان دوام احتياجه
في اصل وجوده الى المؤثر واما احتياجه في صفة وجوده اعني بقاءه واستمراره فلا يلزم من ذلك وجوه
ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى الطرفين وجب
وجب ان يكون اتصافه بذلك الوجود الذي بقاء اتصافه في الزمان الثاني ليس مقتضى ذاته لان استواء
نسبة الطرفين امر لازم له لم يزل عنه [illegible] فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه
اياه في الزمان الثاني وكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به في الزمان
الثاني [illegible] الاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وبقاء
محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له ومن حاجته [illegible] دوامه ببقائه كحاجته اليه ابتداء
وجوده فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى عن العالم لفني ولم يبق موجودا وبيان ذلك
على [illegible] ذلك اعتبارك بالاستضاءة بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال الضوء ومما تمسكوا به
مثال البناء فهو [illegible] بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة بل
انما هو محرك [illegible] مثلا على الحركات للالات من الاخشاب واللبنات وتلك علل معدة لاوضاع
مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل اخر غير تلك الحركات المستندة
الى حركة البناء فلا يضرها عدمه شيء منها انتهى كلامه الشريف اقول للمفروض ان يقرر الاعتراض بان
الامكان لا يقتضي الا حاجة الممكن الى علة ترجح له احد طرفيه على الاخر فاذا حصل بترجيح تلك العلة
له الوجود مثلا فلم لا يجوز ان يبقى ذلك الوجود الحاصل له بتلك العلة بعد الحصول بنفسه من غير حاجة
الى تلك العلة الاولى ومن الحصول وكون الامكان من لوازم ماهية الممكن لا يقتضي سوى انا اذا نظرنا
الى ماهية الممكن فهي [illegible] وجدناها متساوية النسبة الى الطرفين محتاجة في ترجيح احدهما الى
العلة والممكن المفروض باقيا بعد العلة [illegible] كما صدق عليه انه [illegible] محتاجة في ترجيح الوجود
الحاصل له الى علة في الجملة وهذا القدر لا يقتضي بقاء عليها معها الا اذا كان الوجود الحاصل له في

الزمان

الزمان الثاني غير الوجود الحاصل في الزمان الاول لعا ما قد كان بعينه فلم لا يجوز ان يكون تقدمه بنفسه
سببا لان يبقى بعلته ولم لا يجوز ان يبقى علته ايضا فظهر ذلك مثل السخونة الحادثة من النار في الماء فانها باقية
بعينها لو تعطلت النار لا مثل الضوء الحادث من الشمس في المستضيء فالشبهة هي انه لم لا يجوز ان يكون مثل الضوء ولم
لا يجوز ان يكون مثل السخونة وح فلا تندفع بالجواب المذكور وهو قولهم كما استحال اقتضاؤه الوجود في
الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وكما افتقر بالوجود في الزمان الاول الى
المؤثر كذا افتقر فيه في الزمان الثاني قلنا لا يلزم مما ذكرنا ان يكون الممكن مقتضيا للوجود في الزمان
الثاني ولا ان يكون استناده الى المؤثر في الزمان الثاني غير استناده الى المؤثر في الزمان الاول وانما
يلزم لو كان الوجود الثاني غير الوجود الاول وهو ممنوع كما عرفت والذي يقلع مادة الشبهة هو ان نفهم
ما هو المراد من المرجح ونفهم معنى العلة المبقية ونفرق بين العلة المبقية وبين العلة المعدة فاعلم
ان المرجح قد يطلق على الداعي الى الفعل او الترك المنضاف بين النسبة الى الفاعل بالاختيار وليس هو مقتضيا
لوجود الفعل الى المسبب انما هو الفاعل المختار والمراد بالمرجح فيما نحن بصدده ليس هذا المعنى بل المراد
منه ما يفيد الوجود لهيئة الممكن ويقتضيه لها فان نسبة طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى هيئة الممكن
ليس كنسبة الفعل والترك بالنسبة الى الفاعل القادر هو الذي يفيد وجود الفعل والمرجح هو الذي يحتاج
الى هذه الافادة ويرجحها في نظره وانما يحتاج القادر اليه لكون الفعل والترك الذين كلاهما مقدوران
له ومن شانه ان يحصل كل منهما منه متساويين بالنظر اليه وليس الوجود والعدم بالقياس الى هيئة الممكن
كذا اعني ليس هيئة الممكن بحيث يصح ان يحصل منها الوجود والعدم لكنهما متساويان الصحة بالنظر اليها فانها
فاحتاجت الى المرجح ليدعوها الى احدهما بل هيئة الممكن لا يتصور صدور الوجود والعدم منها اصلا
فيحتاج المرجح يقتضي احدهما لها فمرجح وجود الممكن هو العلة المفيدة المقتضية لوجودها والمراد من
العلية وافادة الوجود هو الاستتباع بان يكون وجود المعلول تابعا لوجود العلة من حيث هي علة
كالظل الذي هو الظل والضوء للمضيء فلا يمكن تحقق المعلول بعد العلة كما لا يمكن تحقق التابع بعد المتبوع
والظل بعد الشاخص ... المؤثر بعد المعنى وليس كذلك العلة المعدة فان نسبة العلة المعدة الى الفاعل
بالايجاب كنسبة الداعي الى الفاعل بالاختيار والنار والشمس من المؤثرات الطبيعية انما هي
معدات لوجود الحرارة والضوء وغيرهما من الاثار الطبيعية ومفيد الوجود لها انما هو الامر المفارق
الواهب لكل مستعد لما استعد له من الصور والهيئات ومما يوضح ما ذكرنا من ان المراد من العلية هو
الاستتباع في الوجود هو انه تقدم منها ان المعقول والمفهوم من الوجود ليس سوى الكون فالواجب الوجود
بذاته هو الكائن بنفسه والممكن الوجود هو الكائن بغيره لا بنفسه والمراد من العلة هو هذا الغير الذي
يكون كون الممكن بسبب تاثير العلة في الممكن هو انها تجعله كائنا وقد ظهر ان الوجود الذاتي لا يمكن ان يستند
بما هو الذات بان يجعل شيء شيئا واجبا بالذات فالعلة اذا جعلت المعلول كائنا جعلته كائنا ابدا
لا ابدا تدوا لا لزم ان يجعل العلة معلولها واجبا بالذات فيلزم جواز استناد الوجوب الذاتي الى
الغير فظهر ان كون المعلول انما هو بالعلة فبعد العلة لا يمكن ان يكون له كون بالعلة لان ما ليس بكون

لا يمكن ان يكون لغيره كونه به فلو كان للمعلول كونه بحسب العلة لكان كونه بنفسه لا بغيره فيصير واجب الوجود بذاته وهو خلف فثبت لنا ان الممكن لا يمكن ان يكون له كون بعد العلة وهو معنى حاجة الممكن الى العلة في البقاء وانما اطنبنا في توضيح هذا المطلب لانه من اهم المطالب فتفهمه على النهج الذي قررناه مرقاة الى مقام التوحيد الذي هو قرة اعين العارفين فتفهم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

المسئلة السابعة والثلثون في ان الممكن وان كان قديما لا يستغني عن المؤثر لامكانه وان المؤثر فيه لا يجوز ان يكون مختارا بل يجب كونه موجبا فلنشارك هذه المسئلة مع المسئلة السابقة في علية الامكان قال ولهذا اشارة الى ما دل عليه قوله لوجود علته اي لكون علة الافتقار هي الامكان لا الحدوث جاز اي امكن امكانا عاما استناد القديم الممكن الى المؤثر كما كان لهذا افتقار الممكن الباقي اليه و الحاصل انه لما كان علة الافتقار هي الامكان ولا دخل في ذلك للحدوث فكلما تحقق الامكان تحقق الافتقار سواء كان هناك حدوث ابتداء كما في الحادث الباقي اولا كما في القديم الممكن فان قلت بل الظ انه اشارة الى كون الممكن الباقي محتاجا الى المؤثر لان القديم ليس له حال الحدوث اصلا بل حال البقاء فلو امكن الحاجة حال البقاء امكن حاجة القديم الى المؤثر والا فلا قلت نعم لكن الحاجة حال البقاء ايضا انما هي للامكان لا لخصوصية البقاء فان علة الافتقار هي نفس الامكان وحده ولا دخل في ذلك لخصوصية الحدوث ولا لخصوصية البقاء وانما قيد المؤثر بقوله الموجب لما ياتي من قوله ولا يمكن استناده الى المختار لو امكن اي لو امكن القديم الممكن سواء كان مؤثرا او متاثرا وحمل شارح المقا على المؤثر القديم الموجب بالذات على مذهب الفلاسفة وتبعه الشارح القوشجي وما ذكرنا اظهر ولا يمكن استناده الى المختار هذا حكم عليه وليس داخلا في حيز المعلل فتدبر وانما لا يمكن استناد القديم الممكن الى المؤثر المختار لان المختار انما يوجد بالقصد والاختيار الى ما ليس بحاصل قال الشارح المقاصد هذا متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وانكر ما نقله المواقف عليه عن الآمدي من انه قال يجوز سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد بالذات في جواز كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرهما قديما وحمل كلام المص في شرح الاشارات ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار والى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان تعدده واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية والى انه ليس تامر في الفاعلية فانه علم ان العالم الازلي مستند اليه على انه احتراز عن شناعة نفي القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع وقال شارح المواقف ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعها فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه ما قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى الايجاد الموجود حال العدم لابد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا ويدفعه ان الحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة القصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه

وانا

وإذا لم يكن كافيا فيه فقد تقدم عليه زمانا كما قصدنا إلى فعلنا انتهى كلام شارح المواقف وأقول المجوز
لاستناد القديم الممكن إلى المختار بالاختيار الزائد على الذات لأن الاختيار الزائد على الذات لا يمكن
أن يتوجه إلا إلى إيجاد ما هو متقدم حين الاختيار سواء كان الاختيار الزائد قديما كاختيار الواجب عند
المتكلمين أو حادثا كاختيارنا وذلك ضروري بحيث لا يقبل النزاع والحكماء ينفون القصد عن الواجب
لأنهم يجعلون القصد الاختيار الزائد على الذات ويقولون أن القصد لا يمكن إلا إلى شيء هو داع با
إلى الفاعل فلو كان الواجب فاعلا بالقصد لزم أن يكون مستكملا بالغير لأن الفاعل بالقصد إنما
يقصد إلى الفعل لما هو أولى بالنظر إليه وهو ممتنع في حقه تعالى ولا ينفون عنه تعالى الاختيار بل هم
مصرحون بكونه تعالى فاعلا بالاختيار الذي هو عين ذاته تعالى ويعبرون عنه بالرضا لا بالقصد فيقولون إنه
تعالى فاعل بالرضا ولا يقولون إنه فاعل بالقصد ويجعلون المختار أعم منهما كما في ذلك مصرح به في كتب
الشيخ وهذا هو المراد من كلام شارح الإشارات ألا ترى إلى قوله إن تعدده واختياره لا يوجبان
كثرة في ذاته تعالى فتبين أنهما عين ذاته تعالى كما يقوله المتكلمون وكلام المصنف هاهنا حيث منع استناد القديم
الممكن إلى المختار مبني على رأي المتكلمين وكلام الآمدي مبني على مذهب الحكماء وإن تسامح في إطلاق
القصد عليه وهو لا يوافقهم على ذلك الاصطلاح وبما ذكرنا ظهر حال المنع المشار إليه في كلام شارح
المواقف فتدبر **المسئلة الثامنة في الثبوت** في أنه لا قديم سوى الواجب لوجود
الصانع للعالم وهو الله تعالى كما قال ولا قديم إلا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى وذلك لأن ما سوى الله
إما واجب أو ممكن والممكن إما جوهر أو عرض والعرض إما قائم بالممكن أو بالواجب والجوهر إما عقل أو نفس
أو جسم وصورة أو مادة أما أنه لا واجب سوى الله تعالى فلما سيجيء في المقصد الثالث من نفي الشريك وأما أنه
لا ممكن قديما فلما سيجيء في المقصد الثاني من حدوث الأجسام وأعراضها ونفوسها المتعلقة بها وعدم
ثبوت العقل وأما أنه لا عرض قديما قائما بذات الله تعالى فلما سيجيء في المقصد الثالث أيضا من كون صفاته
تعالى عين ذاته تعالى والجميع ما ذكرنا أشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله لما سيجيء وهذا هو مذهب جمهور المتكلمين
النافين للصفات الزائدة على ذاته تعالى وأما الأشاعرة القائلون بزيادة الصفات فمنهم من التزم قدمها و
خص الامتناع بالذوات القديمة ومنهم من لم يلتزم قائلا إن صفات الله تعالى ليست غيرها ولا
عينها وأما الحكماء فلا يجعلون قدم غيره تعالى ممتنعا إلا بالذات لا بالزمان وأما القائلون بثبوت المعدوم
وبالأحوال من المتكلمين فلا يلزمهم قدم شيء مما سوى الله تعالى لأن القديم ما لا أول لوجوده لا لثبوته
هذا حال المنتحلين للإسلام وأما غيرهم فقالت النصارى بالقدماء الثلاثة المشهورة والثنوية من المجوس
بالقديمين هما النور والظلمة والحرنانيون منهم بقدماء خمسة اثنان حيان فاعلان هما الباري تعالى
والنفس سواء كانت خيرة أو شريرة وواحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان غير حيين لا فاعلين ولا
منفعلين هما الدهر والخلاء وأعلم أن مراد المصنف أنه لا قديم ثابت ومحقق سوى الله تعالى لا أنه ممتنع قدم
ما سوى الله تعالى وذلك لما سيجيء من أنه لا دليل على امتناع وجود العقل بل هو في حيز الإمكان فعلى
تقدير ثبوته يكون قديما بالزمان حيث لا يجري فيه دليل حدوث الأجسام لكونه مبنيا على الحركة و

السكون

السكون الممتنع ثبوتها للمجردات ولا دليل على حدوث النفس الناطقة لابتنائه على الاتحاد في الحقيقة النوعية وغيره مما لا يجري في العقول كما ستعرفه ولا دليل على الحدوث الزماني نحو ذلك ومانقلنا من ان العمدة في الحدوث الزماني لجميع ما سوى الله تعالى هو الاجماع ليس بشيء لانهم بالحدوث يثبتون الصانع والاجماع على تقدير ثبوته دليل شرعي متوقف على اثبات الصانع ثم منهم من قال منهم بان علة الافتقار الامكان لا الحدوث ولعله ذلك لكن ح تكون المسئلة اي مسئلة الحدوث خارجة عن الاصول ستطلع على ما تفرع عليه ايضا في مسئلة انه تعالى

المسئلة التاسعة والثلثون

افتقار الحادث الى مدة ومادة خلافا للحكماء وتقريره مذهبهم اما في افتقار الحادث الى المدة فهو ان كل حادث فهو مسبوق بالعدم يكون بعدية مضافة الى قبلية معدومة قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل ان في القبلية بعد تتجدد البعدية وليس معروض هذه القبلية بالذات نفس العدم لانه كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد لا نفس الفاعل لانه يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء اخر متجدد متصرم غير قار بالذات متصل في ذاته اذ من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة بانقطاع المسافة والحركة وقد تقرر امتناع تالف هذا المتصل من اجزاء لا يتجزى فاذا ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل بانقطاع المقادير وهو المراد من الزمان والمدة واما في افتقار الحادث الى المادة وهي الهيولى كما للصورة او موضوع كما للاعراض فهو ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود فهو محال واما ممكن الوجود فله امكان وجود قبل وجوده وليس هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون الشيء مقدورا عليه هو كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير ان مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه الشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا امر مغاير لكونه مقدورا عليه هذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون الشيء بالقياس الى وجود كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى مصيره شيئا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء اخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا يوجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا وهيولى بالقياس اليه ان كان صورة قال المحقق في شرح الاشارات واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود الوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض اما بالذات كوجود البياض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء اخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وكما مرات

هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود الذات
فيكون الشيء بالقياس الى وجوده لا فيح اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع
مادة كما في البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج
الى موضوع حكم القسم الاول فيكون موضوعها ما يوجد فيه ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون
الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون حادثا اذ
لو كان حادثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع
اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا
الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض
له فيكون فرض انه مفرد غير متعلق بشيء خلفا لما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون حادثا فهو ان كان
موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة
يكون اما اعراضا او صورا او مركبات ونفوسا في جميع المواد وان لم تكن لها لمفيها وامكانات هذه
الاشياء يكون قبل وجودها ويسمونها بالقوة فيقال هذه الوجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد
والقرب وتزول عنها مع خروج الوجودات عن القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك
واما امكان الوجودات الممكنة في نفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس
الى وجوداتها وكذا الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون نوعا واحد الموصوف بالامتناع
لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه
الاختلافات احوال للموضوعات في انفسها قال فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الاشكالات
التي توردها ههنا ثم شرع في اعتراضات الامام ونقضها تفصيلا ومن جملتها انه قال الشيء قبل وجوده
نفي محض فلا يصح الحكم عليه بالامكان فقال انه خبط عظيم منشؤه عدم التميز بين الاعتبارات العقلية و
الامور الخارجية ومنها انه لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول باطل لكونه وصفا للغير
والثاني يقتضي ان يكون للامكان امكان فاجاب عنه بان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء فانه
من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج ولتعلقه
بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود
في الخارج وله امكان اخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ثم ان المصنف منع هذا الحكم
في هذا الكتاب على سبيل المعارضة فقال لم لا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل لكونهما حادثين
ايضا لا بد من حدوث الاجسام فان المدة والمادة لا يمكن تحققهما بدون الجسم اما المدة فلكونها مقدار الحركة
المحتاجة الى الجسم واما المادة فلامتناع خلوها عما يحلها اعني الصورة فلو احتاج كل حادث الى المدة
والمادة لزم التسلسل والتحقيق ان الحادث ان كان مسبوقا بعدم فهو متقدم متناه لتقدمه وقوع الحادث
في اي جزء من الاجزاء الوهمية لهذا المدة المقدرة فلا محيص يحتاج الى المادة والمدة لا احتياجه الى
مدة مؤدية الى التسلسل [illegible] الحادث [illegible] لذلك لعدم المقدمة لان يقال ان الحادث ممتنع او ممكن

بالعدم وان كان مسبوقا بعدم مطلق غير منقطع فلا يحتاج اليها لعدم الحاجة في تخصيص وقت الحدوث له
تلك الاسباب المتوقفة على الزمان لتميزه بانه لا وقت قبله وعلى هذا التقدير يكون القابل الا ان يوافي
الحادث فيتوقف الى العدم ممكنا وممتنع وسنأتي بتمام القول فيه بحيث حدوث الاجسام ان شاء الله تعالى
المسألة الاربعون في ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما قال والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه
بالذات او لاستناده اليه اما بغير واسطة او بواسطة شروط قديمة لان المعلول مستندا الى علة قديمة منتهية الى
علة الواجب بالذات موجبة **الفصل الثاني** في الماهية ولواحقها من الوحدة والكثرة والكلية
والجزئية والذاتية وغيرها وهذا الفصل يشتمل على مقدمة ومسائل عشرة اما المقدمة ففي
لفظ الماهية وتعريفها وموضع اطلاقها والفرق بينها وبين الذات والحقيقة على ما قال وهي
هذه اللفظة مشتقة عما هو والياء فيها للنسبة فمعناها المنسوب الى ما هو وانما نسبت اليه لانها يقع
جوابا عنه وهي اي الماهية المذكورة باعتبار الخبر بها يجاب عن السؤال بما هو هذا هو تعريفها قال الشارح
المقاصد وقد يفسر بما به الشيء هو هو وعن ان يكون هذا مختصا بدا اذ لا يتعرض لها مفهوم يخرج هذا وزعم
انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به الشيء يكون موجودا لا ما به الشيء يكون ذلك
الشيء انتهى وتطلق هذه اللفظة غالبا على الامر المعقول اي الملحوظ لا باعتبار الوجود فيكون كليا
اذا كان حاصلا في العقل وكليا بالقوة اذا كان موجودا في الخارج حيث يمكن للعقل ان ياخذه
باعتبار الوجود وتجريده كليا بالفعل فلا تطلق على الوجود الذي يوجد عين ذاته ولا يمكن اعتباره الا
باعتبار الوجود ولا على الهوية الشخصية من حيث هي شخصية لان التشخص تابع للوجود ويطلق الذات
والحقيقة عليها اي على الماهية غالبا مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها
وهذه الاطلاقات جارية مجرى الحقيقة العرفية لكونها بحسب الاكثر الاغلب وقد يطلق الثلاثة بلا اعتبار
فرق بينها واما المسائل فالاولى في ان كلا من الماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية على ما قال
والكل من المعقولات الثانية فان مفهوماتها تعرض لما صدقت عليها في العقل كما مر الاشارة الى ان كون الانسان
مثلا ماهية اي مقولا في جواب ما هو امر لا يعقل الا عارضا له في الذهن **المسألة الثانية** في
مغايرة الماهية لما يلحقها ويصدق عليها من العوارض وانما احتاج الى البيان لامكان الالتباس لكمال
صدقها عليها بخلاف الامور المباينة لها حيث لا يصدق عليها فلا التباس فقال وحقيقة كل
شيء موجود مغايرة للعوارض والاعتبارات وانما عبر بلفظ الحقيقة دون الماهية تنبيها لما يعرض
لها المحمولة عليها من الاعتبارات اي الاحوال الثابتة لها سواء كانت اجزاء لها او اعراضا لازمة او مفارقة
والا اي وان لم يكن كذلك بل كان عينها لما صدق ذلك الشيء المعروض لتلك العوارض على ما يباينها اي
تلك العوارض مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان وداخلة فيها لما صدق الانسان على
الكثير المنافي لها وليس كذلك فان قيل هذا البيان لا يجري في لوازم الماهية فان الاربعة مثلا لا يصدق
على ما ليس بزوج اجيب بان المراد من الصدق عدم المنافاة بالذات ولا منافاة بالذات بين الاربعة
وما ليس بزوج بل باعتبار الزوجية فلا يجوز تكون الماهية سواء كانت موجودة او معدومة ولهذا

عبر بلفظ الماهية مأخوذة مع كل عارض مقابلة لها اى لتلك الماهية مأخوذة مع ضده فان الانسان الواحد
مثلا من حيث هو واحد مقابل للانسان الكثير من حيث هو كثير وهى اى الماهية ملحوظة من حيث هى غير ملحوظة
مع شىء من الاعتبارات ليست كلا منهما فان الانسان الملحوظ من حيث هو انسان غير مأخوذ مع الكتابة
والضحك والوحدة والكثرة الى غير ذلك انسان فقط لا انسان ضاحك ولا انسان كاتب ولا انسان واحد
ولا انسان كثير ولا بشرط ان يكون معها شىء منها الى غير ذلك فلو سئل بطرفى النقيض على سبيل الاستفهام
المحصل المجهول الى الطرفين لذا الريوشه بان يقال هل الانسان من حيث هو انسان كاتب اوليس بكاتب فالجواب
السلب لكل شىء اى ليس بكاتب ولا شىء من الاشياء مثل الحيثية لا صدقا او يذكر حرف السلب قبل
الحيثية بان يقال الانسان ليس من حيث هو انسان بكاتب لا بعد الحيثية بان يقال الانسان من حيث هو
انسان ليس بكاتب لان فى الصيغة قد تكون للايجاب المعدولة كانك قلت الانسان من حيث هو انسان
شىء هو اللاكاتب مثلا وهو باطل والى هذا اشار الشيخ حيث قال فى خامسة الطبيعيات الشفاء فان سألنا
سائل وقال السؤال بحيث ونقول ان الماهية ليست كذا وكذا وكونها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية بما هى
انسانية فنقول انا لا نجيب بانها من حيث هى انسانية ليست كذا بل نجيب بانها ليست من حيث هى
انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما فى المنطق واما ما قال بطرفى النقيض لكون الترديد حاصرا البتة فيصح
الجواب باختيار احد النقيضين بخلاف ما اذا سئل بطرفين لا يكونان متناقضين كان يقال هل الانسان كاتب
او ضاحك او هل الانسان كاتب او لا كاتب فلا يجب الجواب اصلا **المسألة الثالثة**
فى اعتبارات الماهية بالقياس الى ما يعرض لها من الاعتبارات التى مرت مغايرتها للماهية الاول
اعتبار الماهية بشرط ان لا يكون معها شىء من تلك الاعتبارات الثانى اعتبار الماهية بشرط ان يكون معها
شىء منها الثالث اعتبارها لا بشرط ان يكون معها شىء منها ولا بشرط ان لا يكون معها شىء منها
وتسمى الماهية بالاعتبار الاول بالماهية المجردة والماهية بشرط لا شىء وبالاعتبار الثانى الماهية المخلوطة
والماهية بشرط شىء وبالاعتبار الثالث الماهية المطلقة والماهية لا بشرط شىء واعلم ان قولهم الماهية
بشرط لا يستعمل عندهم بمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد الماهية عن جميع ما عداها من الامور الزائدة
عليها سواء كانت عارضة لها او لا وتسمى ايضا وهذا هو المستعمل فى مقابلة الماهية المخلوطة والمطلقة
فى مباحث الماهية والمعنى الثانى هو ما يراد بقولهم الماهية بشرط لا جزء ومادة وهو ان يعتبر انضمام شىء آخر
اليها لا من حيث هو داخل فيها ومحصل لها بل من حيث هو امر مقارن لها وقد حصل منهما مجموع لا يصدق
هو عليه بهذا الاعتبار فيحقق مثلا الحيوان بشرط لا جزء مادة الانسان ومادة لها وبين المعنيين
بين بين والمعنى الاول هو المشهور بين المتأخرين كما صرح به فى شرح المقاصد على انه الذى يأخذ الشيخ
فى نفى جزء كما يأتى وبالجملة هو المجرد بمعنى انه لا وجود له فى الخارج اذ لو وجد فى الخارج من اللواحق
التى غير عدمها وقيل بل فى الذهن ايضا لكون الوجود الذهنى ايضا من تلك اللواحق وفيه ان الذهن
من شأنه كما ان يعتبر كل شىء حتى عدم نفسه فله ان يعتبر الماهية معراة عن العوارض الذهنية وان
كانت غير خالية عنها فى نفس الامر ولذلك امكننا ان نحكم على الماهية المجردة عن العوارض مطلقا بانها لا توجد بها

في الخارج مع استدعاء الحكم عليه تصوره لا محالة فظهر بما مر ان المقصود بما علم من قوله الوجود الذهني فكونه
قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه ففيهما ايضا الماهية
بشرط لا انه يعرض لها وجود ذهني فهي من حيث ذاتها ومفهومها مجردة عن العوارض كلها ومقابلة
للمخلوطة بها ومن حيث وجودها في الذهن قسم من المخلوطة ومحكوم عليها وكذا الحال في المجهول المطلق
فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف له داخل في قسم من المعلوم وبحسب ذاته ومن حيث اتصافه
بهذا الوصف عرضا قسيم له فان قيل حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة
بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة
بما لا يطابق الواقع فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض المجرد
لا يوجد في الذهن قلنا ان المجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن الا ان بينهما الفرق هو الوجود في
الذهن فلا يصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ولا يجب كون الفرض مطابقا للواقع وقد يجاب
ايضا بانه لا معنى للتجرد الا ما اعتبره العقل كان لا يتحقق فلا يمتنع وجوده في الخارج انتهى بان يكون
مقرونا باللواحق ويعتبره العقل مجردا عنها الا انا نقول الفرق هو انه يوجد في الذهن شيء هو مجرد باعتبار
الذهن ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتبار الخارج بل باعتبار الذهن فتدبر وقد يلخص لما مر بانا
انا نريد ان الماهية المجردة لا توجد في نفس الامر حيثما ان يتصف بالتجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن
يوجد في الفرض العقلي بان يعرض له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان تريد انه يوجد في الفرض
العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لا اشكال
في نفيه وانا نريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار ولما عرفت من الفرق
بينه وبين هو لا يستلزم بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء ويحصل من جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد
عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر بل باعتبار العقل فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو
الخارج او الذهن فيوجد في الخارج والذهن باعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار
العقل ولا يوجد شيء منهما ما هو مجرد عنها بحسب الواقع ثم هذا اعني تعليل نفي وجود المعنى الاول
في الخارج بكون الوجود في الخارج من اللواحق التي فرض تجردها هو المذكور في كتب المتاخرين لكن
الشيخ في اول خامسة الهيات الشفاء بعد ما حقق كون الماهية من حيث هي ليست الا هي على ما مر في
المسئلة السابقة قال وههنا شيء يجب ان نفهمه وهو انه حيث ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان لا يجوز
ان يقال عليه خصوص او عموم وليس يجوز ان يقال الحيوان بما هو حيوان يوجب ان لا يقال عليه خصوص او
عموم وذلك انه لو كانت الحيوانية توجب ان لا يقال عليها خصوص وعموم لم يكن حيوان خاص وحيوان
عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق بين ان نقول الحيوان بما هو حيوان مجردا بلا شرط شيء
اخر وبين ان نقول الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط لا شيء اخر ولو كان يجوز ان يكون الحيوان
بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون شيء اخر موجودا في الاعيان لكان يجوز ان يكون المثل
الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان بشرط لا شيء اخر وجوده في الذهن فقط انتهى كلام

الشفا

الشفا فليتدبر والمعنى الثانى هو الذى ذكره الشيخ فى الفرق بين الجنس والمادة فى الشفاء والنجاة المنهـ
فى شرح الاشارات حيث قال ان الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى
وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه فلا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزء منه
ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا
يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بل
يكون مبهما محتملا لان يقع على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير
هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه وبما انضاف الى المعنى المذكور ولا يكون
مبهما ولا محتملا لان يقع على اشياء مختلفة الحقائق بل يقع حين يقع على اشياء لا يختلف الا بالعدد
فقط وهذان يشتركان فى ان المعنى الاول يقع على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق يطلق فى ذلك
المعنى فى الصورة الاولى وليس فصلا ولا عرضا بل صار النوع مع اللحوق فى الصورة الاخيرة فالكلى بعينه بالاعتبار
الاول مادة وبالاعتبار الثانى جنس وبالاعتبار الثالث نوع مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا
يكون معه شىء وان قرن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان
كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شىء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان
يتخصص بالناطق مثلا يحصل انسانا ويقال انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق
متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه تقدم الجزء فى الوجودين
الحيوان الثانى ليس بجزئه لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا
فى العقل ويتقدمه فى العقل بالطبع لكنه فى الخارج متاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شىء هو
وغيره وشىء يخصه ويصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ما خوذ مع الناطق
والاشياء التى ينضاف اليه بعد تحصله لا يعتد بها اختلافا فى المهية بل ربما يجعله مختلفا بالعدد الا
الاشخاص الانسان الاخر وهكذا الانسان وذات الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التى تدل
على معنى ويحمله اشياء مختلفة الحقائق وبين الاشياء التى تدخل عليه ويحمله متفقة الحقائق
انتهى كلام شرح الاشارات فغيره المتاخرون بان ههنا اصطلاحين وحكوا بان قول المص قد
يؤخذ المهية مجردة عنها ما عداها ما فى بعض النسخ حيث ما عداها بحيث لو انضم اليها شىء لكان ذلك
يكون مقولا على ذلك المجموع هو المهية بشرط لا شىء خلط بين الاصطلاحين حيث لا ينطبق على المعنى الاول
لان قوله مجردة عنها ما عداها ولو بهو لا يدل فيه لما عداه ولا يمكن حمله على المعنى الثانى لكان قوله ولا
توجد الا فى الاذهان فان المهية بشرط لا شىء بالمعنى الثانى لا خلاف فى امكان وجودها ذهنا وخارجا
وقال شارح المقاصد اعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته فى ان الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو الجزء
الموجود فى الخارج وان الماخوذ لا بشرط شىء هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء المهية بالمجاز
لما انه يشبه الجزء من حيث ان اللفظ الدال عليه يقع جزء من حدها اورد هذا الكلام فى كتاب التجريد
على وجه يشهد بانه ليس من معنا بشىء ونقل كلام المتن الى قوله ومقابله على المجموع الحاصل منه ومما انضاف
البتة

اليه ثم قال وهذا خبط ظاهر وخلط لما ذكره في شرح الاشارات عما اشتهر بين المتأخرين بغير شهادة
مما قرنا به وجه التجريد من ان الجنس من حيث انه جنس مع حمله مقدم على نوعه حيث ان بينه بالجنس غير انتهى كلام شارح
المقاصد وتبعه الشارح القوشجي في اسناد هذا الخبط والخلط الى الاخيرة وقال المحقق الشريف
بعد تقرير الاصطلاحين اذا عرفت ذلك تبين لك ان قوله مجردا عنها جميع ما عدا ما قدم تم بالمعنى
الاول واما قوله بحيث لو انضم اليها آه فهو معتبر في المعنى الثاني دون الاول ففي العبارة مسامحة
لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور هنا هو الانضمام فرضا لانا نقول
لا فائدة لفرض الانضمام وما يترتب عليه من انه يحصل هناك مجموع لا افتراق بينه وبين اجزائه في
المعنى الاول انتهى ثم ان سيد المدققين قد تحاشى عن اسناد الخبط والخلط الى الاخيرة وانكر تحقق الاصطلاحين
وقال الظاهر انه ليس هناك اصطلاحان فان هذه الاعتبارات الثلاثة بمعنى واحد معتبرة في اجزاء
الماهية وغيرها وحاصل كلامه في هذا المقام هو ان المراد انما هو الماهية المجردة لكن لا بحيث لا
يقارنها شيء من اللواحق اصلا كما اعتبرها القوم كذلك وسموها بالمعنى الاول اذ لا يظهر لاعتبارها
كذلك فائدة بل بان يعتبر ان كل ما يقارنها فهو زائد عليها غير متحد معها فهذا هو معنى تجريد الماهية
عن اللواحق وهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل ما يوجد في الخارج فهو متحد مع ما يقارنها
سواء كان ذاتيا لها او عارضيا لان المراد باللواحق هي المحمولات وهي متحدة مع موضوعها في
الخارج لكون معنى الحمل ذلك فهذا هو مراد المصنف وكذا مراد الشيخ فيما نقل عنه من ان الماهية قد تؤخذ
بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه فلا
يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع ولما اورد المحقق الدواني عليه ان الشيخ قد صرح بان
الجسم بمعنى المادة جزء من وجود الانسان وسبب لوجوده وان المادة في المركبات الخارجية موجودة
بوجود سابق على وجود المركبات واما في البسائط فانما ينفك عليه بحسب الوجود العقلي اذ لا مادة
لها في الخارج فنفي وجود الماهية من حيث انها مادة مخالف لما عليه الشيخ بل لما عليه الامة فهي نفسها
المادة موجودة في الواقع اجاب بانه لا يلزم من كون الماهية بشرط لا شيء جزء للماهية المأخوذة مع
العوارض ان يكون جزءا لها في الخارج لاحتمال ان يكون من اجزائها التحليلية العقلية كيف لا وقد
اريد بالعوارض المحمولات وهي في الخارج ليست اجزاء لها فهذه طريقته في توجيه هذا المقام
واما طريقة محقق الدواني فهي ان تجريد الماهية امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر
تجريدها بالقياس الى امور واخرى ربما اعتبر القياس الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار
لا يوجد في الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا يقبل تحصلا اخر اصلا حتى الهوية العينية
فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعين خاص هو محصل له
على الماهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت محصلة بالقياس الى شيء اخر معين او اشياء معينة
كالجسم بشرط ان لا يدخل في قوامه النفس ولكن لا بشرط ان لا يحصل بالعوارض فيكون هو ماخوذا
بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود ومحل النفس الذي

نفي المصنف وجود ما هو الماهية بشرط لا شيء مطلقا وهو لا ينافي اثباته الشيخ من وجود الماهية بشرط لا شيء في الجملة
فان قلت المعتبر في المادة اما التجرد عن جميع ما عداه او عن بعضه وعلى الاول لا تكون موجودة اصلا كما
قرره فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني تكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المصنف قلت المعتبر في المادة
المغتفر التجرد بالنسبة الى ما ينسب اليه فكل ما اعتبر مجردا بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء وذلك الشخص
صورة له حتى ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة الى التشخص بحيث لو انضم اليه التشخص كان امرا زائدا
عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار وغير محمول على المجموع والمصنف حيث حكم بانتفاء المادة اراد
بها الماهية باعتبار التجرد عن جميع ما عداها وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك ثم قال ولا امر في
توجيه العبارة صريحا ما ان يحمل قوله مجردة عنها ما عداها على التعميم ويؤيده ما في بعض النسخ مجردة
عنها جميع ما عداها وح لا خدشة في قوله لا يوجد الا في الاذهان ولا خلل في ذلك من حيث عدم
تعرضه لاعتبار التجرد بالنظر الى بعض لجواز الاحالة الى المقايسة واما ان يحمل على الاطلاق و
يكون التعميم في قوله لا يوجد الا في الاذهان راجعا الى المجرد عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام والاول
اظهر انتهى هنا ما قالوا في هذا المقام واقول بالله التوفيق بتحقيق المقام انه لما تقرر في المسئلة السابقة
ان الماهية من حيث هي ليست الا هي والعوارض واللواحق كلها مسلوبة عنها من تلك الحيثية وان جميع الموجبات
محصلة كانت او معدولة منتفية عنها في تلك المرتبة فالماهية في تلك المرتبة مجردة عنها جميع
ما عداها الا عنها فقول المصنف مجردة عنها ما عداها اشارة الى الماهية من تلك الحيثية على ان يكون
مجردة حالا عن الماهية لا مفعولا ثانيا لقوله يؤخذ بل المفعول الثاني انما هو قوله بحيث لو انضم
اليها آه فالماهية المجردة عنها ما عداها هو المقسم وقد قسمها الى الاعتبارات الثلاثة فالمراد من الحذف
هو الحذف في تلك المرتبة لا الحذف في نفس الامر بل الحذف في نفس الامر هو المعتبر في الماهية المجردة التي
هي قسم من الماهية المحذوفة عنها ما عداها الذي هو المقسم فمفاد الحذف في كلام المصنف هو مفاد فقط
ووحدها ومباينتها في كلام الشيخ حيث عبر بها عن الماهية من تلك الحيثية وفي تلك المرتبة واما
بيان انقسامها الى الاقسام الثلاثة فهو ان اعتبار الماهية المحذوف عنها ما عداها لما لم يستلزم اعتبارها
تامة محصلة فهي في مرتبة نفس ذاتها قابلة لان تعتبر تامة بذاتها ولان تعتبر غير تامة بنفس ذاتها
بل محتاجة في تماميتها وتحصلها الى امر آخر ينضم اليه وتتحد به بوجه من الوجوه واذا اعتبرت غير
تامة بل محتاجة الى امر آخر سواء كان ذلك الامر مقوما لها ومحصلا لنوعها او محصلا لها نحوا
من التحصل غير المقوم فهي قابلة لان تعتبر مع ذلك الامر بشرطه ولان تعتبر لا بشرطه ولا بشرط لا
بل من حيث هي قابلة لكلا الاعتبارين فاذا اعتبرت تامة محصلة بنفسها وبهذا الاعتبار قد
سميت مجردة وبشرط لا فكل ما فرض منضما اليها مقارنا لها يكون زائدا عليها لا متحدا ولا يكون
محمولة على ذلك المجموع ومتحدة به بوجه من الوجوه لان هذا الاعتبار هو اعتبار اخذها بشرط
لا شيء اخر فلا يصح ان يتحد بهذا الاعتبار بشيء فصح ان الماهية المجردة وبشرط لا هي التي كل ما يفرض
منضما اليها يكون زائدا عليها ويكون هو غيرها غير محمولة على ذلك المجموع ولذلك عبر المصنف عن

الماهية المجردة

عن المهية المجردة التي هي القسم الاول من الاقسام الثلاثة بقوله بحيث لو انضم اليها الخ ولا يتأتى
ذلك صدق هذا العنوان على الاجزاء المحمولة تقييا من بعضها الى بعض سواء كان هناك
اصطلاح اخر وكان ذلك جزئيا من جزئيات هذا الاصطلاح وامتناع وجود المهية بشرط لا فقط
المعنى بالنسبة الى جميع ما يقارنها مطلقا لا ينافي جواز وجود المادة اعني المهية بشرط لا بالقياس
الى ما يقومها لجواز ان يقارنها ما يحصلها تحصيلا ما بحيث يجوز العقل وجودها معه كما في الصور
الجنسية فانها نوع محصل له نفسها معنى غير محصل بالقياس الى ما يلحقها من الصور النوعية واذا اخذت
بشرط لا بالقياس الى الصور النوعية يجوز العقل وجودها في الخارج بما يقارنها من المحصلات الشخصية
كما تقرر في مقامه فانطبق كلام المصنف على ما هو المشهور واندفع توهم الخلط من غير تكلف ولا تمحل
اصلا والحمد لله ملهم الصواب كما هو اهله ثم انه ربما اشرنا اليه من جعل مورد القسمة المهية المجردة
عنها ما عداها في نفس المرتبة وجعل اقسام المهية الملحوظة مع ما عداها وجودا وعدما في
نفس الامر اندفع ما نشأ من توهم تجويز كون الشيء قسيما لنفسه بان القوم جعلوا المهية منقسمة الى
المهية المجردة اي بشرط لا والى المهية المخلوطة اي بشرط شيء والى المهية المطلقة من حيث هي هي
اي المهية لا بشرط شيء ولا شك ان المهية من حيث هي هي نفس المهية التي جعلت مورد القسمة الى
هذه الاقسام فقد جعلوا الشيء قسيما الى نفسه والى غيره وقد يدفع ايضا بان الحيثية في مورد
القسمة بيان لاطلاق المهية وعدم تقييدها بشيء اصلا وفي القسم تقييد للمهية بهذا الاعتبار
والفرق غير خفي اما انما يدفع بجعل مورد القسمة حال المهية فغير ان الحال المضاف الى المهية
انه معتبر باعتبارها ولا يحسم مادة الشبهة والتوهم المذكور وبطل قطعا الا ان يحتم الشيء لا بان يكون
مغايرا له في الجملة بالضرورة ولا منافاة بين الشيء ونفسه اصلا وقد تؤخذ اي المهية لا بشرط شيء
اي من حيث هي هي من غير التفات الى انه هل يقارنها شيء في نفس الامر او لا وهذا هو القسم
الثالث من الاعتبارات الثلاث وقد طوى ذكر القسم الثاني اعني المهية بشرط شيء منهما الظهور
فان الحقائق الموجودة في الاعيان مهيات بشرط شيء اذ لا يمكن ان توجد مهية الا وقد يلحقها
شيء من العوارض فلا حاجة الى اخذ هذا القسم اعتبارا بل تتميز بالاعتبار على سبيل الكلام
وسيشير اليه وهو اي المهية المأخوذة لا بشرط شيء والتذكير باعتبار الخبر كلي طبيعي والمراد من
الكلي الطبيعي هو الطبيعة التي تعرضها الكلية اعني كون الشيء كليا اذا حصلت تلك الطبيعة
في العقل قال الشيخ في ولها من الالهيات الشفاء في بيان معنى الكلي والجزئي ان الكلي يقال على
وجوه ثلثة فيقال كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان ويقال كلي للمعنى
اذا كان جائزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل مثل معنى البيت
المسبع فانه كلي من حيث طبيعته يمكن ان يقع على كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون اولئك الكثيرون
لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوره ان يقع على كثيرين
انما يمتنع منه ان منع سبب ما يدل عليه ليدل مثل الشمس والارض ثم قال وقد يمكن ان يجتمع هذا

كله فان هذا الكلى هو الذى لا يمنع نفس تصوره عن ان يقع على كثيرين فيجب ان يكون الكلى المستعمل
فى المنطق وما اشبهه هو هذا واما الجزئى المفرد فهو الذى نفس تصوره يمنع ان يقع على كثيرين كذات
زيد هذا المشار اليه فانه يستحيل ان يتوهم الا له وحده انتهى وينبغى ان يعلم ان غرض الشيخ من
هذا القبيل هو الاشارة الى ان نحو التصور الذى يمنع من فرض الصدق على كثيرين انما هو نحو
من التصور مغاير لنحو التصور الذى لا يمنع منه وهذا النحو هو العلم الاحساسى الشامل للمشاهدة
والتخيل والتوهم وذلك النحو هو العلم المعروف بالتعقل ويظهر من هذا ان مناط الكلية والجزئية
انما هو نحو الادراك فزيد مثلا ان ادرك بالاحساس بالمعنى الاعم فهو جزئى وان ادرك بالتعقل
فهو كلى ومن هذا ايضا يظهر الفرق ظهورا بينا بين الجزئى والكلى الفرضى مثل اللاشئ حيث يمتنع فرض
صدق احدهما على كثيرين دون الاخر مع اشتراكهما فى امتناع الصدق فى نفس الامر على كثيرين
هذا وقال فى ثانيها وهو فى بيان كيفية لحوق الكلية للطبايع الكلية بهذه العبارة فقد تحققت ان
ان الكلى فى الموجودات ما هو وهو هذه الطبيعة عارضا لها احد المعانى التى سميناها كلية ثم
قال وقد يلحقها مع الوجود هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا فى النفس ثم قال وليس يمكن ان
يكون معنى هو بعينه موجودا فى كثيرين فان الانسانية التى فى عمرو ان كانت ذاتها لا بمعنى الحد بل
فى نفسه كانت ما يعرض لهذه الانسانية فى زيد لا محالة يعرض لها وهى فى عمرو الا ما كان من العوارض
مهيته معقولة بالقياس الى زيد واما ما كان يستقر فى ذات الانسان وليس استقراره فيه موجبا
الى ان نسبه مضافا مثل ان يبيض او يجود او يعلم فانه اذا علم لم يكن به مضافا الا الى المعلوم
ويلزمه من هذا ان يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد وخصوصا ان كان حال
الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هى موصوفة بانها ناطقة وغير
ناطقة وليس يمكن ان يعقل من له حيلة سليمة ان انسانية واحدة اكتنفتها اعراض عمرو باعيانها
بعينها اكتنفتها اعراض زيد بل انا نظرت الى الانسانية بلا شرط اخر فلا نلتفت الى هذه الاضافات
بوجه علمنا انا علمناك فقدما بانه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد فى الاعيان وتكون بالفعل
كلية اى هى وحدها مشتركة للجميع وانما تعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت فى التصور الذهنى ثم
قال فالمعقول فى النفس من الانسان هو الذى هو كلى وكليته لا لاجل انه فى النفس بل لاجل
انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث ان هذه
الصورة هيئة فى نفس جزئية فهى احد اشخاص العلوم او التصورات وكما ان الشئ باعتبارات
مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه
الصورة صورة ما فى النفس من صور النفس فهى جزئية ومن حيث انها مشترك فيها كثيرون على
احد الوجوه الثلاثة التى مر بيانها فيما سلف فهى كلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس
يمتنع اجتماع ان يكون لذات واحدة يعرض لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة فى الكثير
لا يمكن الا بالاضافة فقط واذا كانت الاضافة لذوات كثيرة لم يكن شركة فيجب ان يكون اضافة

كثيرة

كثيرة لذات واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد من حيث هي كذلك فهي متشخصة لا محالة ثم بين ان تلك الصورة مع الصورة الاخرى الملحقة تلك النفس الجزئية او في نفس اخرى مشتركة في كلي اخر منطبق على هذه الصورة وصورة اخرى فهو الصورة العقلية وان للنفس ان تتصور ذلك الكلي ايضا ويكون تصوره صورة جزئية مشاركة لغيرها وهكذا فيتسلسل الصور وينقطع بانقطاع الاعتبار هذا ما اردنا من كلامه هنا والغرض منه ان يعلم ان الكلية معناها المطابقة مع الاشتراك بين كثيرين وانهما انما تعرضان للطبيعة في العقل لا في الخارج وانه لا يلزم من كون الشيء متشخصة مطابقته لكثيرين ومشتركة فيها لهم وكون الكلية بمعنى المطابقة والاشتراك ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا فلا يكونان متقابلين كما توهمه شارح القوشجي واما بيان معنى مطابقة الصورة الشخصية لكثيرين فهو ما بينه الشيخ بقوله وهذه اي هذه الصورة الجزئية التي في النفس انما كانت نسبتها الجاعلة اياها كلية هي الى امور من خارج على وجه ان اي تلك الخارجيات سبقت الى الذهن فجاز ان يقع عنها هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد منها تأثر النفس منه بهذه الصفة لم يكن لما خلاه تأثير جديد الا بحكم هذا الجواز المعتبر فان هذا الاثر هو مثل صورة السابق مجردة عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل احد هذه المؤثرات شيء غير تلك الامور المفروضة وغير ما يشبهها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون مطابقة انتهى ومحصوله ان معنى مطابقة الصورة الواحدة الشخصية لكثيرين هو ان كل واحد من الكثيرين اذا جرد عن العوارض واللواحق كان الحاصل منها في العقل هو هذه الصورة بعينها وقد يشبه ذلك بخواتم منقوشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر منها لم يتأثر الشمعة بنقش اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا كان الاثر الحاصل منه في الشمعة هو ذلك النقش بعينه فان قيل كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما طابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون من بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا قلنا هذا انما يرد لو كان المراد هو المطابقة بالمعنى الحقيقي المتعارف واما اذا كان المراد ما ذكرنا فلا ورود له اصلا فلا نحتاج الى ما اجاب به عنه المحقق الشريف من ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا قال ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالامثلة المقتضية للاستنباط عن غيرها هذا بيان معنى المطابقة واما بيان معنى اشتراك الصورة الواحدة الشخصية بين كثيرين فهو انه لو فرضت هذه الصورة موجودة في الخارج فاذا تشخصت بتشخص اي واحد من تلك الكثيرين كانت عين ذلك الواحد مثلا ان تشخصت بتشخص عمرو كانت عين عمرو وهكذا فلا وجه لما زعم المحقق الشريف من ان الكلية اذا فسرت بالاشتراك يمتنع عروضها للصورة المعقولة ايضا كما يمتنع عروضها للموجودات الخارجية بل انما يعرض للصورة العقلية الكلية بمعنى المطابقة فقط بالمعنى المذكور والعجب انه ذكر انه

فلا يمتنع

قد يعتبر في الماهية بشرط المعنى المذكور وهذا الذي ذكرناه لبيان معنى الاشتراك ونقل عنه انه يعين
المعنى المراد من الاشتراك ههنا واعلم ان الطبيعة اي الماهية لا بشرط شيء انما سميت بالكلي لكونها
معروضة للكلية بالقوة وانما قيد بالطبيعي اي المنسوب الى الطبيعة لكونه في مقابلة الكلي كما ان
الكلي العقلي منسوب الى العقل كان الكلي الطبيعي منسوبا الى الطبيعة التي هي بازاء العقل اعني
فصل لفظ الكلي وضع في الاصطلاح اولا للمفهوم المقول على كثيرين اعني لمعنا الناطق ثم
اطلقوه على معروضه فقط وسموه الكلي الطبيعي ثم اطلقوه على مجموع العارض والمعروض وسموه
الكلي العقلي ولعلهم انما سموا الطبيعة الموجودة في الخارج كليا طبيعيا مع كونها معروضة للكلية
بالقوة دون الصورة العقلية مع كونها معروضة لها بالفعل لان حقيقة المقابلة مع الكلي العقلي
انما يتحقق حيث يوصف الخارج فقط كما ان العقلي يوصف العقل فقط على انه لا فرق كثيرا
بين الماهية لا بشرط وبين الصورة الحاصلة منها في العقل لعدم الحاجة الى الانتزاع كما يحتاج الصورة
الحاصلة من الماهية بشرط شيء في العقل اليه هذا ثم ان الكلي الطبيعي اعني الماهية لا بشرط
شيء موجود في الخارج لان الماهية بشرط شيء اعني الشخص موجود في الخارج بالضرورة
والماهية لا بشرط شيء اعني نفس الماهية جزء منه على ما قال وهو جزء من الاشخاص على ان يكون
الجملة ما لا اثر الغير فيه موجود وذلك لان الشخص عبارة عن الماهية بشرط ما وهذا لما اذا
كانت الماهية بشرط ما موجودة كانت نفس الماهية اعني الماهية لا بشرط ما موجودة قال الشيخ في
الشفا الحيوان بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اي باعتبار حده ومعناه غير ملتفت
الى امور اخرى يقارنه ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخص والحيوان
من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار انه موجود في الاعيان او معقول
في النفس هو حيوان وشيء ليس هو حيوانا منظورا اليه وحده ومعلوم انه اذا كان حيوان
وشيء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان
بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه له مع غيره
عارض له او لازم للطبيعة الحيوانية والانسانية ثم قال وهذا الحيوان بهذا الشرط
وان كان موجودا في كل شخص فليس هو بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزمه ان يصير
حيوانا ما الا انه في حقيقته وماهيته بهذا الاعتبار حيوان ما وليس يمنع كون الحيوان
الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما
موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فحيوان ما موجود في الحيوان الذي هو
جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة فهو بما ضيته موجود
في المادة على انه شيء اخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان يعرض لتلك الحقيقة ان يقارن
في الوجود امر اخر ثم قال بعده فكون الحيوان بشرط لا موجودا في الخارج كما نقلنا عنه
سابقا بهذه العبارة فاما الحيوان مجردا لا بشرط شيء اخر فله وجود في الاعيان فانه في

حقيقته بلا شرط شئ اخر وان كان مع الف شرط يتبادر منه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية
موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه خال عن
الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال انتهى اعلم انه
ليس المراد من الاستدلال بكون الكلى الطبيعي جزء من الشخص الموجود على كونه موجودا
انه جزء خارجي له وانه موجود بوجود على حدة وراء وجود الشخص كما هو شان الاجزاء
الخارجية بالقياس الى المركب منها فانه لو كان المراد ذلك لزم كون الحيوان مثلا الموجود
في ضمن هذا الحيوان شخصا اخر من الحيوان غير هذا الحيوان ضرورة ان كل موجود في
الخارج فهو متشخص في ذاته متعين في نفسه ممتاز عن جميع ما عداه وهو باطل قطعا وكان في كلام
الشيخ المنقول انفا اشارة الى هذا كيف فيتسلسل الكلام الى الحيوان الذي هو جزء لهذا الشخص
الثاني فيلزم ان يكون كل شخص من الحيوان مشتملا على افراد غير متناهية منه وهذا المعنى
اعنى وجوب كون كل موجود في الخارج متعينا في ذاته هو الذي منع كون اشتراك الكلى بين
كثيرين بحسب الخارج ولزم منه امتناع حمل الكلى الطبيعي على ما هو فرد له ضرورة امتناع
حمل الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل عليه بل المراد انه جزء عقلي له والمراد من الجزء
العقلي الذات الموجودة في الخارج هو ان العقل يحلل تلك الذات اليه فكل ما يحلل العقل ذات
الموجود اليه يجب كونه موجودا بوجود تلك الذات عينا اذ كان مهية لتلك الذات فان
مهية الشئ هو ما به الشئ هو هو فكيف يمكن كون الشئ موجودا مع كون ما به ذلك الشئ
هو هو غير موجود فظهر بطلان ما ذكره المحقق الشريف من منع وجوب كون الاجزاء العقلية
للموجودات الخارجية موجودة مستندا بان الجنس جزء لهذا الاعمى الموجود في الخارج مع
انه ليس بموجود فيه وذلك لان العمى جزء لمفهوم هذا الاعمى الذي هو عرضي بالنسبة الى
ذات الاعمى لا لذاته وكلامنا فيما زعم كونه مهية للذات الموجودة كالحيوان هذا توجيه لما
على تقدير بناء الكلام على الاستدلال بالجزئية كما هو المشهور والمتبادر من كلام الشيخ بحسب الظاهر
ويظهر انه لا يحتاج بناء المقام عليه الا لما زعم المحقق الشريف وغيره وتبعهم الشارح القوشجي
من ان تحقيق مذهب القائلين بوجود الطبائع في الاعيان ان اشخاصها موجودة في الاعيان
وح تكون الدعوى بديهية غير محتاجة الى الاستدلال فان ذلك الزعم تصور في المقام كما
ستنبه في بحث التشخص ان شاء الله تعالى بل لان الدعوى اعنى كون الطبيعة بمعنى المهية
لا بشرط شئ موجودة في الاعيان حين فرض كون الشخص اعنى الطبيعة بشرط شئ موجودا
في الاعيان بديهية غنية عن الاستدلال وانما احتاج الى تنبيه ما لئلا يتوهم ان كون
المهية بشرط شئ موجودة اعنى احتياجها في الوجود العيني الى شرط ما وجعل لنا مانع عن ان
يكون هو نفسها ملحوظة بذاتها لا بشرط شئ ما موجودة وغرض الشيخ ليس الا ذلك التنبيه
لا الاستدلال بكون الطبيعة جزء للطبيعة بشرط ما وان كانت عبارته اعنى قوله فالحيوان

الذي هو جزء من حيوان ما موجود هو مهية ايا ما وذلك لان تمام هذا القول لاشتماله على مدخلية الجزئية
وان كان هذا الاولى ان تفرع هذا القول على كون حيوان ما موجودا انما هو لاجل الجزئية لكن التشبيه
بالبياض صريح في ان تفرعه عليه انما هو لاجل ان مقارنته لخالها وشرطها غيرها نفسه عن اعتبار وجود
الحيوان بما هو حيوان كان مقارنة البياض في الوجود للمادة غيرها نفسه عن اعتبار وجود البياض بمجرد
بياضيته فالمراد من الجزء هو جزء حده من حيث هو شخص اعني جزء مفهوم الشخص والغرض من
اقحام مدخلية الجزئية انما هو تبيين ما هو المراد من الحكم بوجوده لا الاستدلال به عليه كذا
الحال في كلام المتن ره وكيف لا يكون المراد هو جزء الحد والطبيعة لا بشرط ليس بجزء حقيقة
بل الجزء حقيقة انما هو بشرط لا فليتفطن جميع ذلك ثم قال المحقق الشريف قده بقي هنا بحث وهو
انه اذا سبق الى الذهن واحد من افراد الشخصية لم يحصل فيها صورة كلية مطابقة لامور كثيرة
بل لا بد ان يجرد ذلك الشخص عن تشخصه المانع من مطابقة الكثيرة حتى يحصل في النفس صورة
عقلية مطابقة لها فكل شخص مركب في الذهن من طبيعة معروضة وتشخص عارض لها فان كان العارض
والمعروض متمايزين في الوجود كان المعروض موجودا خارجيا متعينا في ذاته حتى يتصور عروض
ذلك العارض له في الخارج فهو شخص خارجي مركب في الذهن من عارض ومعروض فلا يكون في
الخارج موجودا اذا تصور في ذاته كان صورته كلية طبق الخارج موجودا اذا تصور وجرد من
تشخصه حصل في العقل صورة كلية فلذلك قال بعض الافاضل لا وجود في الخارج الا للاشخاص
واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها وتارة اخرى من الاعراض
المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فظهر من ذلك كله ان من قال بوجود الطبايع
في الاعيان ان اراد بان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها
لزمه ان يكون الامر الواحد بالتشخص في امكنة متعددة ومتصفا بصفات متضادة لان كل موجود
خارجي يجب ان يكون متعينا ممتازا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه كما مر وان اراد ان في الخارج
موجودا اذا تصور وجرد في ذاته اتصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما مر انفا
وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة
كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة
منها فلا نزاع الا في اللسان انتهى كلام المحقق الشريف اقول نختار الشق الثالث والنزاع
بيننا وبين الثاني معنوي فانا نقول الصورة المجردة المنتزعة عن الشخص مهية للفرد وهو موجود
في الخارج فيجب ان يكون مهيته موجودة في الخارج ولا يضر وجود المهية من حيث هي في الخارج
ان تكون متحدة الوجود مع التشخص كما مر في كلام الشيخ من انه ليس يمنع كون الحيوان الموجود
في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا فيه
الثاني فيمنع كون المهية موجودة ويقول بوجود الافراد فقط فكيف لا يكون النزاع الا في العبارة
نعم يمكن ان يقال ان مراد الثاني هو ان المهية ليس لها وجود على حدة ثم توهم ان من يقول بوجودها

يقول بوجود علية وح يرتفع النزاع المعنوي بيننا وبينه لكن بارجاع مذهبه الى مذهبنا لا بارجاع مذهبنا الى مذهبه كما لا يخفى ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد حيث قال لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبني على كونها جزء من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق واخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الكل عليه وانما التغاير بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه انتهى الطبيعة لا بشرط شيء صادقة على المجموع الحاصل منه ومما ضاف اليه اي على الطبيعة بشرط شيء وهو الثاني من الاعتبارات الثلث الذي هو مطوي في كره سابقا واشار اليه فيهنا كما مر فالحيوان بما هو حيوان اعني لا بشرط شيء صادق على هذا الحيوان وهذا الحيوان اعني الشخص المشار اليه هو المجموع الحاصل من الحيوان بما هو حيوان ومما انضاف اليه من المشخصات اعني هو الحيوان بشرط شيء وهذا الكلام دليل على ان المراد بالجزء فيما مر من قوله وهو جزء من الاشخاص ليس هو الجزء حقيقة بل جزء الحد كما عرفت والكلية العارضة للماهية اي الكلي بما هو كلي عرض ان يعتبر مع المعروض قال الشيخ في الشفا الكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء يلحقه الكلية شيء فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد هذه الحدود فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنى اخر غير معنى الكلية انتهى يقال لها كلي منطقي لان المنطق انما يبحث عنه من حيث هو كلي لا من حيث هو انسان او فرس ويقال للمركب من العارض والمعروض كالانسان الكلي كلي عقلي لكونه مما لا يوجد الا في العقل لما عرفت من ان الكلية لا تعرض للطبيعة الا اذا حصلت في العقل وهما اي الكلي المنطقي والكلي العقلي ذهنيان اي هما من المعقولات الثانية اما الاول فلما مر في الفصل الاول واما الثاني فلتركيبه منه فهو ايضا مثله في ذلك فهذه اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة اتفق الشارحون وغيرهم من الناظرين في الكتاب على ان هذا اشارة الى الاعتبارات الثلثة في الكلي والاشبه انها اشارة الى الاعتبارات الثلثة للماهية لان المسئلة كانت فيها ومبحث الكلية جملة معترضة فليتدبر

المسئلة الرابعة عشر

في بساطة الماهية وتركبها والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له اي لا بالفعل ولا بالقوة وهو البسيط الحقيقي والمطلق ومنها ما لا جزء له بالفعل وان كان له جزء بالقوة كالانواع العرضية فانها قابلة لان يحللها العقل الى الاجزاء العقلية وهو البسيط الخارجي والغير المطلق ومنها مركبة وهي ما له جزء اي بالفعل وهو المركب الحقيقي والخارجي او بالقوة وهو المركب الذهني والغير الحقيقي وهما اي الماهية البسيطة والمركبة ثم اعلم من ان يكونا حقيقيين او غير حقيقيين بدليل قوله موجودان ضرورة فان ما هو ضروري وجوده هو المركب الحقيقي كالانسان والبيت والبسيط الخارجي كالسواد

والبياض

والبياض فانه كان وجود السواد مثلا بديهيا مع الشك في عدم تركبه من الاجزاء الخارجية و
كان وجود الانسان ضروريا مع الشك في تركبه من الاجزاء الخارجية واما الاستدلال على وجود
البسيط ههنا بوجوب انتهاء المركب اليه لكون كل كثرة مشتملة على ما هو واحد بالفعل
بالضرورة فهو وان كان تاما والمناقشة فيه مندفعة لكنه ينافي دعوى الضرورة وكذا الاستدلال
عليه بابطال التسلسل وصفاهما اعتباريان اي البساطة والتركيب من الامور الاعتبارية
العقلية وليس في الخارج ما يطابقهما متنافيان اي متقابلان تقابل السلب والايجاب بالمعنيين
المذكورين فان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء لا يصدقان على شيء ولا يرتفعان عنه وقد
يوخذان بمعنيين آخرين وهما كون الشيء جزءا لاخر وكون الاخر كلا بالنسبة اليه وحينئذ يتضايفان
اي يتقابلان تقابل التضايف فالمعنيان الاولان حقيقيان والاخيران اضافيان فاذا
قيس البسيط الاضافي مع البسيط الحقيقي يكون بينهما نسبة هي عكس النسبة التي بين المركب
الاضافي والمركب الحقيقي فان البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء
له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا
جزء له لجواز كونه ذا اجزاء والمركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي
مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى الجزئية وهذا معنى
قوله فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى واورد عليه بان البسيط الحقيقي
قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من اخر فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا
مع ان له جزءا البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء
فضلا عن اعتبار ذلك مما لا وجه له بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط
حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا
يتركب عنه شيء كالواجب وبالعكس في مركب هو جزء المركب الاخر كالجسم للحيوان وبين المركبين
مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له
جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط فلذلك لان
كل مركب اضافي بالقياس الى الجزء مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة
الى الجزء وكما يتحقق الحاجة الى الجاعل في المركب فكذا في البسيط اعلم ان العقلاء بعد الاتفاق
على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته قال شارح المقاصد فذهب المتكلمون
الى انها بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة
الى انها ليست بجعل الجاعل بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة
دون البسائط اقول لعله قد نسب الى المعتزلة لما نسب اليهم من انهم ذهبوا الى تقرر الماهيات
في العدم من غير تعلق الجاعل ونسبه الى الفلاسفة لانهم نفوا الجعل المركب اعني جعل
الماهية ماهية على ما يدل عليه دليلهم كما يأتي واما الجعل البسيط اعني كون الماهية عن الفاعل

الفاعل نفس الماهية فالظاهر انه لا خلاف لهم فيه سواء كان ذلك بالذات او بالعرض يعني ان يكون المتأثر
بالذات هو نفس الماهية ويكون الوجود منتزعا منها او ان يكون المتأثر بالذات هو الوجود الخاص
ويلزمه الهوية المسماة بالماهية كما مر هاهنا في كلام المحقق في شرح الاشارات وما نقل عن المشائين
منهم ينبغي حمله على ذلك لا كما فهمه شيخ الاشراق كما مر وعلى ما ذكرنا ينبغي حمل مذهب المتكلمين ايضا
على جعل المركب كما ستحققه هذا ثم ان مستند المذهب الاول امور الاول ان علة الحاجة هي
الامكان وهو حاصل الثاني انه لو لم يكن الماهية مجعولة لارتفع المجعولية مطلقا لان ما فرض كونه مجعولا
من الوجود او موصوفية الماهية به فهو ايضا ماهية في نفسه والغرض ان ما هو ماهية ليس بمجعول
الثالث انه لا تقرر للماهية في الخارج بدون ثبوت المقومات فيكون تقررها بالجاعل و
الجواب عن الاول بان مقتضى حاجة الممكن الى الجاعل ان وجوده منه لا ماهيته وعن الثاني ان المجعول هو الوجود
الخاص وما هو من افراد الوجود لا ماهية الوجود ومفهومه وعن الثالث انه ليس تقرر الماهية الا
وجودها على ان شيئا من هذه الوجوه لا يدل على الجعل المركب الذي قد عرفت انه ينبغي ان يكون
مرادهم ومستند المذهب الثاني ان كون الانسان انسانا مثلا لو كان بجعل الجاعل لارتفع بارتفاعه
فيلزم سلب الشيء عن نفسه على تقدير عدم الفاعل وهو ممتنع واجابوا عنه بمنع استحالته على
طريق السلب بعد المعدول لعدم بان السلب انما صدق على الانسان حال ارتفاعه هو ان
المعدوم ليس بانسان لا ان الانسان ليس بانسان والحق ان استحالة سلب الشيء عن نفسه
ضرورية ومستند المذهب الثالث ان شرط المجعولية الامكان وهو يستدعي نسبة وهي
تستدعي اثنينية وهي غير متصورة في البسيط دون المركب والجواب ان الاثنينية التي
تستدعيها النسبة اللازمة للامكان انما هي باعتبار الماهية والوجود وهي شاملة للبسيط
والمركب هذا ثم انه قال شارح المقاصد ينبغي التنبيه على ما يصلح محلا للخلاف في هذه
المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير في جعل النسبة الى هوية الممكن واخر النسبة الى الوجود
حتى تكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون
المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام
من ان المراد ان الماهية من حيث هي ليست بمجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة
ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما
يتصور فيه نزاع ويتعلق بتحقيقه بالذكر فائدة ثم قال والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان
المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما
بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة ومنها ما
يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوثه ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب و
البسيط من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركبة دون
البسيطة اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة

كانت

كانت او مركبة او اراد ان المجعولية بعرض الماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شيء وهي الماهية
المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم يعرض الماهية اعني الماهية من حيث هي هي فيحتمل ان يريد
انها تعرض الماهية من حيث المجعولية في الجملة اعني بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى
الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الغير من
لوازم الماهية المركبة دون البسيطة وانما اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية فلا
ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى هذا وقال شارح المواقف ومنها اي مما ذكر في المواقف بعد ان
البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني بما
فيكثر من لواحقها فلعل لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان الماهيات
الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية
بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا وان فسر المجعولية بانها الاحتياج
الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلف ثم قال والصواب ان يقال
معنى قولهم الماهية ليست مجعولة انها في حد ذاتها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا
لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين
الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فتكون احديهما مجعولة الى تلك الاخرى وكذلك
لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود
بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان
الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا
بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها
مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهية في كونها موجودة مجعولة وهذا
المعنى مما لا ينبغي ان يتنازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي
ذكرناه اولا وبين اثباتها بما بيناه ثانيا انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية
مطلقا واثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة
دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى
جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان
ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر من وجودها
محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الثاني لا يتصور في البسيط فهو و
المركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب الماهية و
يتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا
اسمه قويا بلا ريبة انتهى اقول هذا كلام لا غبار عليه الا انه ينبغي تحقيق معنى جعل الماهية متصفة
بالوجود لئلا يتوهم ان الماهية والوجود كليهما حاصلان بلا جعل واثر الجاعل انه يجعل احدهما متصفا بالآخر

على ما يتبادر من المثال بل المراد ان الصادر من الجاعل انما هو امر واحد يحلله العقل الى امرين ويجعل
احدهما متصفا بالاخر فهذا هو معنى جعل الماهية متصفة بالوجود كما مر غير مرة ثم اقول لكن هذا الكلام
ايضا يرفع النزاع فلم يحصل بعضه بصلح الخلاف بل الصواب كما اشرنا اليه ان يجعل النزاع في الجعل المركب
للماهية مع قطع النظر عن الوجود فان الاحتياج الى الجاعل في الوجود موضع الوفاق كما عرفت في الجعل
البسيط للماهية حتى لا يفهم الاكثرون ممن لم يذهب الى ثبوت الماهية في العدم من المتكلمين وراها
محتاجة الى الجاعل لم يفهم الجعل البسيط ذهب الى الجعل المركب في من ذهب منهم الى ذلك كالمعتزلة
لم ير لها حاجة الى الجاعل في غير الوجود فنفى الجعل الذي يدعيه المثبتون لعدم الحاجة اليه والفلاسفة
نفوه لكونه غير معقول والمفصل لما توهم استدعاء الجعل تركيبا ولم يمكنه توهم التركيب في البسيط
نفى الجعل فيه واما في المركب فيمكن ذهابا وهم الى كون المركب غير الاجزاء فلذلك اثبت الجعل فيه هذا
تحرير محل النزاع وتحصيل موضع الخلاف واما تعيين ما هو الحق من هذه المذاهب فظاهر مما ذكر
اذا عرفت ذلك فمعنى كلام المصنف ان تاثير الفاعل انما كان في نفس الماهية لا في جعل الماهية ماهية لا في جعل
الوجود وجودا كما مر في المتن في مبحث حاجة الممكن الى المؤثر والمركب في البسيط سواء في الحاجة الى الجاعل
لكونهما ممكنين فالماهيات الممكنة سواء كانت مركبة او بسيطة محتاجة اليه على السواء ومجعولة بالجعل
البسيط بالمعنى الذي عرفت فهذا الكلام ليس اختيار الشق من هذه المذاهب الثلثة صريحا واختيار
لمذهب الفلاسفة بالاشارة الى ما هو المراد والمعقول من الجعل كما لا يخفى وهما اي البسيط والمركب قد
يقومان بانفسهما بمعنى سلب القيام بالغير بان يكونا من الماهيات الجوهرية مثال المركب الجسم ومثال
البسيط العقل عند من لم يقل بجنسية الجوهر وقد يفتقران الى المحل ويقومان به وذلك اذا كانا من
الماهيات العرضية ومثال المركب السواد ومثال البسيط النقطة على قول المسئلة الخامسة
في احكام اجزاء الماهية المركبة فيها ان اجزاء الماهية متقدمة عليها في الوجود الخارجي والذهني وكذا في
العدم الخارجي والذهني واليه اشار بقوله والمركب مركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى
الذهن والخارج لكن بين التقدمين فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود متحقق بالنسبة
الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى جزء ما وثانيهما ان التقدم بحسب الوجود
تقدم بالطبع فان وجود المركب يتوقف على وجود كل جزء من اجزائه والتقدم بحسب العدم تقدم
بالعلية بشرط السبق بمعنى ان عدم اي جزء سبق لا يحتاج انعدام المركب الى عدم جزء اخر وان
احتاج عدم ذلك الجزء في كونه علة تامة لعدم المركب الى سبقه على انعدام سائر الاجزاء فالسابق لو كان
عدم جزء واحد كان هو العلة ولو كان عدم جزئين معا لم يكن شيء منهما علة تامة لعدم السبق بل كل منهما
معا علة تامة فلا يلزم اجتماع العلل المستقلة على المعلول الشخصي الذي هو عدم المركب المشخص على تقدير
تسليم كون عدم الامر الشخصي شخصيا وكذا الكلام في اعدام سائر العلل الناقصة فان كلا منها علة تامة
لعدم المعلول فعلى هذا لو عدم الفاعل مثلا مع عدم جزء من المركب في زمان فان لم يكن لعدم الفاعل

مدخل في عدم تلك الجزء فعدم الجزء هو العلة التامة لعدم المركب لا المجموع المعتبر علة تامة له الى آخر ما قال
قيل ان عدم الجزء هو بعينه عدم المركب ومن ثم امتنع تصور ارتفاع الجزء مع تصور بقاء الماهية بخلاف
العلل فانه يمكن تصور ارتفاعها مع بقاء الماهية وان كان التصور مستحيلا كما في لوازم الماهية ولتوضيح
هذا القائل كون عدم المركب الواحد الشخصي كليا منطبقا على افراده كل واحد منها عدم جزء واحد من ذلك
المركب بخلاف عدم البسيط بالقياس الى تعدد اعدام علله الناقصة اذ ليس عدمه عين شيء من تلك
الاعدام وهو اي تقدم الاجزاء على الماهية علة الغنى عن السبب اي علة لكون الاجزاء مستغنية عن
السبب حين تصور الكل لامتناع تحصيل الحاصل فهذا الغنى عن السبب انما هو في الجزء بحسب الوجود
الذهني بان يكون تصديق العقل بثبوت الجزء للماهية مستغنيا عن الوسط وسمي الجزء بين الثبوت ان ا
بحسب الوجود الخارجي فهو غني عن السبب فهذا معنى قوله باعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج
غني وليس المراد الغنى عن السبب مطلقا لاستحالته في الممكن بل عن السبب الجديد كما اشار اليه فلوازم
الماهية تشارك الاجزاء فيه لانها لا تحتاج الى سبب جديد حال تعقل الماهية لاقتضائها تحصيل
الحاصل كما في الاجزاء فيحصل للجزء خواص ثلث الاولى تقدمه في الذهن والخارج الثانية الاستغناء
عن الوسط في الاثبات الثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت فالحق هي الاولى فمعناه ان كل
ما هو جزء للكل فهو متقدم عليه وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء له فيكون خاصة مساوية
مطلقة وهيهنا اشكال قوي قد تحيروا في دفعه وهو انه ان اريد بالخاصة الاولى التقدم بحسب الوجودين
جميعا وهو اتفاق على ما صرح به الامام فالجزء الذهني كالجنس لا يتقدم بحسب الوجود الخارجي
وان اريد ان الجزء الذهني متقدم في الوجود الذهني والخارجي في الخارجي فالعلة الفاعلية مثلا
متقدمة وليست بجزء واختلفوا في التفصي عنه فذهب شارح المقاصد الى ان ما يعرض للجزئية متقدم
في الذهن باعتبار كونه جنسا او فصلا ومتقدم في الخارج باعتبار كونه مادة او صورة وذهب المحقق
الدواني قدس سره الى ان الجزء هو المأخوذ مادة لا جنسا او فصلا وهي متقدمة في الوجودين لان المادة
العقلية الصرفة كما في البسائط ليست بجزء حقيقة اذ لا تركيب هناك حقيقة ولا يخفى ما فيهما وذهب
المحقق الى ان الخاصة الاولى هي تقدم الجزء مع كونه محمولا فباعتبار الحمل لم يوجد في الاجزاء
الخارجية العلة وباعتبار التقدم لم يوجد في اللوازم البينة فاختص بالذاتي على الاطلاق فهو
يجعل هذه الخاصة خاصة للاجزاء المحمولة لا مطلقا وانما وقع الاشتباه في هذه الخاصة لانهم في بيان
الخاصة المطلقة للذاتي اشاروا الى ان التقدم مشترك بينه وبين الاجزاء الخارجية حتى قالوا ان الخاصة
المطلقة للذاتي التقدم على الماهية في الوجودين وكذا المتقدمين لم يريدوا ان الذاتي يتقدم على
الماهية في الوجود الخارجي اذ لا تمايز في الوجود الخارجي بينهما بل ارادوا ان الجزء ان كان ذهنيا
وهو الذاتي كان متقدما في الوجود الذهني وان كان جزء خارجيا كان متقدما في الوجود الخارجي فقد
تعرضوا لبيان تقدم الجزء مطلقا مع انهم بصدد بيان الخاصة المطلقة للذاتي ثم قال ولنا ان نقول

انهم قد جوّزوا كون الشيء متقدماً على المركب مع كونه خارجاً عنه لازماً له مطلقاً الجزء مطلقاً ولا انتقاض بالعلة
الفاعلية فهذا كلامه ولا يخفى بعده وذهب الشارح القديم الى ان المراد بتقدم الجزء على الكل تقوّم
الكل به لا منه فلا ينتقض بالعلة الفاعلية ثم رد بانه لا معنى لكونه جزءاً الا ان يتقوّم المركب به فلو
كان معنى التقدم ذلك كان تقدم الجزء عين كونه جزءاً ومثله لا يستعمل بهذا وذهب الشارح القوشجي الى ان
المراد ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين ان كان بينهما مغايرة في الوجودين فان كانت المغايرة
بحسب الوجودين معاً كما في البيت يتقدم فيهما معاً وان كانت في الذهن فقط كما في المركب العقلي تقدم
فيه فقط لكنه يجب لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل لتقدم عليه ايضاً ولا يخفى التكلف فيه
وذهب السيد المدقق الى انه لا منافاة بين الاتحاد في الوجود الخارجي وبين التقدم فانه راجح الى
الاحقية في الوجود وهو لا ينافي اتحاد المتقدم والمتأخر اذ لا يجوز ان يكون نسبة الوجود اليه من
حيث انه جزء احق من نسبته اليه من حيث هو كل وقد تقدم تحقيق ذلك في كلام الشارح بتقدم الطبيعة
من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكلية وتقدم البسيط على المركب وذلك لا يتأتى الا على ان يكون
الطبيعة لا بشرط شيء متحدة بالوجود مع الطبيعة بشرط شيء فلينبه فهذه جملة ما قالوا في هذا المقام
واقول التحقيق ان تقدم جزء الماهية عليها تقدم بالماهية وهو الذي قد عبر انه قسم سادس من اقسام
من اقسام السبق لا تقدم بالوجود فلا ينافي الاتحاد معها بالوجود فاجزاء الماهية متقدمة عليها بالماهية
سواء كانت الماهية موجودة في الذهن او في الخارج فالتقدم بالماهية في الوجودين من الخاصة المطلقة
لاجزاء الماهية فان كل جزء فهو متقدم بالماهية على الكل في الوجودين وكل متقدم بالماهية على الكل في
الوجودين فهو جزء له فليتفطن وفي اثنتان منها الثانية في الثالثة من جزء الماهية لان كلها امر جزء الماهية
فهو مستغن عن الوسط في الاثبات وعن الواسطة في الثبوت لا بين كما هو مستغن عن الوسط بجزء
الماهية لصدقه على اللوازم البينة وكذا البين كما هو مستغن عن الواسطة في ثبوته للماهية بجزء لها
لصدقه على لوازم الماهية مطلقاً سواء كانت بينة كالانقسام بمتساويين للاربعة او غير بينة ككون
زوايا المثلث مساوية لقائمتين وهما ان الخاصتان اضافيتان وليستا بمطلقتين ومنها انه لا بد في المركب
الحقيقي وهو ما يكون له حقيقة واحدة وحدة حقيقية كالانسان والياقوت لا وحدة اعتبارية
كالعشرة والعسكر ومعنى الوحدة الحقيقية ان يختص المركب بلوازم وآثار لا يكون جميع
آثار الاجزاء ولوازمها كما هو في الواحد لا كثرة من احتياج بعض الاجزاء الى بعض والا امتنع
ان يحصل منها حقيقة واحدة وحدة حقيقية بالضرورة كما في الحجر الموضوع بجنب الانسان ولا يمكن
شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء بان يكون كل جزء محتاجاً الى الآخر باعتبار واحد والا لزم الدور
ومنها ان اجزاء الماهية قد تكون خارجية وقد تكون ذهنية كما اشار اليه بقوله ومن تميز في الخارج
بان يكون لكل واحد منها وجود على حدة غير وجود الآخر فلا يمكن حمل بعضها على بعض ولا على الكل وهي
هي الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة للجسم وكاجزاء البيت فانه وقد يتميز في الذهن بان يكون

كون كل واحد منها موجودا بوجود على حدة غير وجود الاخر مختصا بالذهن و لا يكون كلك في الخارج بل
تكون جملة الاجزاء في الخارج موجودة بوجود واحد و هذه هي الاجزاء العقلية المحمولة كاللون مثلا بعض
البصر للسواد و اعلم انه ليس المراد من الجزء المحمول ان يكون الجزء بما هو جزء محمولا على جزء اخر و على
الكل لان الجزء بما هو جزء موجود بوجود مغاير لوجود الجزء الاخر و لوجود الكل و قد مر ان مناط الحمل
هو الاتحاد في الوجود بل المراد ان ما هو جزء يمكن ان يؤخذ باعتبار ما يصير بذلك الاعتبار محمولا فما هو
جزء باعتبار و هو اعتباره بشرط لا محمول باعتبار اخر و هو اعتباره لا بشرط و المراد من لا بشرط و
بشرط لا في الاجزاء المحمولة ليس بالقياس الى اي شيء كان بل بالقياس الى ما يمكن ان ينضاف اليه و يصير
متحدا بالوجود به فالحيوان بشرط لا بالقياس الى شيء من الفصول هو الجزء و المادة العقلية لا بشرط
شيء منها هو الجنس و المحمول على النوع و الفصل و كذا الناطق بشرط لا بالقياس الى الحيوان هو الجزء
و الصورة العقلية و لا بشرط بالقياس اليه هو الفصل و المحمول و معنى كون التركيب في العقل لا في الخارج
هو ان تميز الاجزاء بعضها عن بعض و عن الكل انما هو في العقل لكون كل منها موجودا فيه بوجود على حدة
لا في الخارج لاتحادها بالوجود فيه فمعنى كون السواد مثلا بسيطا في الخارج و مركبا في العقل هو ان
جزئيه اعني اللونية و قابضية البصر غير متمايزين في الوجود الخارجي و متمايزان في الوجود العقلي بمعنى
ان العقل اذا نظر الى ماهية السواد يجدها ملتئمة من جزئين و متقومة منهما مع قطع النظر عن كونها
موجودة ام لا فظهر ان هناك تركيبا حقيقيا من الاجزاء الا ان التميز بين الاجزاء ليس في الخارج بل في
العقل فما زعم المحقق الدواني من انه لا تركيب هناك حقيقة مخالف للتحقيق و هذا منه عجيب مع ذهابه
الى ان تقرر الماهية متقدم على تقرر الوجود كما ذكرنا سابقا ثم ان المحقق الشريف ذكر ان نفي التركيب العقلي
من الاجزاء المحمولة اشكال لا تتحرك فيه الاوهام و اختلفت آراء الاعلام فمنهم من قال انه لا معنى
للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا كالانسان قد حصل له معان كالاستغناء عن
الموضوع و الابعاد و النمو و الحس و الحركة الارادية و النطق مستتبعة لمعان اخر كالتحيز و الحركة الى الاقطار
و الادراك و المشي و التعجب فالماخوذ من المتبوعات كالجوهر و الجسم و النامي و الحساس و المتحرك بالارادة و
الناطق هي الذاتيات و الماخوذ من التوابع كالمتحيز و المتحرك في الاقطار و الماشي و المتعجب هي العرضيات
و زعم انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات عن العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة و فيه بحث
لان تلك المعاني التي تقتضيها ان كانت حاصلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا
يكون شيء منها محمولا مواطاة و لا المشتق منها ذاتيا لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة
خارجة عن المركب المشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له و ان كانت خارجة عنه فكذلك
بالطريق الاولى و منهم من قال الحق و الضبط في تقريرها و تحريرها ان يقال ان الانسان مثلا يصدق
عليه مفهومات كالجوهر و الجسم و الحيوان و الماشي و الكاتب و الضاحك الى غير ذلك و ليس نسبة هذه
المفهومات اليه على السوية بل منها ما هي خارجة عنه كالماشي و اخواته و منها ما ليس كذلك كالجوهر و

اخواتہ وھذہ المفہومات التی لیست خارجۃ عنہ لا شک انہا امور متغایرۃ فی الذہن بحسب انفسہا ووجوداتہا فہذہ الصور المتغایرۃ فی الذہن اما ان تکون صور الشیء واحد فی حد ذاتہ او لاشیاء متعددۃ الماہیۃ وعلی التقدیر الثانی اما ان توجد تلک الماہیات المتعددۃ بوجودات مختلفۃ او بوجود واحد فہذہ احتمالات ثلثۃ لا مزید علیہا مذہب الی کل منہا طائفۃ الاحتمال الاول ان تکون تلک الصور لشیء واحد لا تعدد فی حد ذاتہ وعجودہ بل ہو امر بسیط ذاتا ووجودا ینتزع العقل منہ باعتبارات شتی ہذہ الصور المختلفۃ وہذا ہو القول بان الاجزاء المحمولۃ عین المرکب فی الخارج ووجودا وان جعلہا بعینہ جعلہ فیہ الثانی ان تکون تلک الصور لامور مختلفۃ الماہیۃ الا انہا موجودۃ فی الخارج بوجود واحد وہذا ہو القول بان الاجزاء المحمولۃ تغایر المرکب ماہیۃ لا وجودا الثالث ان تکون تلک الماہیات المختلفۃ موجودۃ بوجودات متعددۃ فہذا ہو القول بان الاجزاء المحمولۃ تغایر المرکب ماہیۃ ووجودا والاشکال الوارد علی کل واحد من ہذہ الاقوال اما علی الاخیر فلامتناع الحمل بین الوجودات المتغایرۃ وان فرض بینہا ای ارتباط امکن واما علی الثانی فلان ہذا الوجود ان قام بکل واحد من تلک الماہیات لزم حلول شیء واحد بعینہ فی محال متعددۃ وان قام بمجموعہا لزم وجود الکل بدون وجود اجزائہ وکلاہما محال واما القول الاول فعلیہ ان الصور العقلیۃ المخالفۃ کیف یجوز ان تکون مطابقۃ لامر بسیط فی الخارج اذ مطابقۃ احدیہما لہ یمنع من مطابقۃ الاخری وجوابہ ان مجموع الصورتین مطابق للبسیط لا کل منہما واستحالۃ مطابقۃ صورتین متغایرتین لشیء واحد انما ہی فی الصورۃ المحسوسۃ کالمنقوشۃ علی الجدار او الموجودۃ فی الخیال واما الصورۃ التی ینتزعہا العقل من الجزئیات بحسب استعدادات وشروط یحصل بکثرۃ مشاہدۃ النفس للجزئیات وطلبہا وتنبہہا لمشارکات ومباینات بینہا فلا استحالۃ فیہا وہذا ہو القول المنصور وعلیہ المحققون الی ہنا محصل کلام الشریف وانت خبیر بان ہذا القول الاخیر راجع الی نفی الترکیب حقیقۃ کما ذہب الیہ المحقق الدوانی ولا یخفی التعسف فیہ ویبعد ان یکون مختار المحققین واما ما اخترناہ فہو القول الثانی من ہذہ الاقوال ولا یرد علیہ ما اوردہ المحقق الشریف اذ الوجود لا قیام لہ بالماہیۃ اذ القیام ہو وجود شیء فی شیء ولا وجود للوجود بل الوجود ہو کون الماہیۃ لا امر قائم بہا ولیس انضمام مخصص الوجود بمجرد الاضافۃ الی الماہیۃ لیلزم کون وجود ہذا غیر وجود ذلک بلا ریبۃ کما مر جمیع ذلک فلا استبعاد فی ان یکون کون واحد کونا لامور متکثرۃ متحدۃ بہذا الکون الواحد ولا یلزم ایضا وجود الکل بدون وجود الجزء اذ وجود الکل بعینہ ہو وجود الجزء ثم العجب ان المحقق الدوانی مع کونہ منادیا بنفی الترکیب حقیقۃ فی غیر موضع لختار ہہنا القول الثانی حیث قال فان قلت ما الذی تختار من ہذہ الاحتمالات قلت الاجزاء الحقیقیۃ اعنی المادۃ والصورۃ موجودتان بوجودین متغایرین ولا یحملان علی المرکب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد ہو وجود الکل ثم انہ تفصی عما اورد علی ہذا القول من لزوم وجود الکل بدون الجزء وقیام العرض الواحد بامور متعددۃ بان

طبيعة الجنس المأخوذ بشرط الفصل لا يغاير الفصل اصلا لا في الذهن ولا في الخارج فان الحيوان
لا بشرط شيء اذا انضم اليه ما ينضم اليه فانما ينضم اليه من حيث انه بعينه يحصله لا من حيث انه امر يحصل
منهما امر ثالث كما صرح به الشيخ في الشفاء فالوجود انما يعرضهما من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان
هذا ثم ان الظاهر ان القول الذي ذكره المحقق الشريف ليس بواحد من هذه الاقوال الثلثة لانه حيث
لم يعتبر فيه حصول تلك المعاني المستتبعة في الخارج كما هو المتبادر ويدل عليه ما ابطل به الشق الاول
من الترديد في البحث عليه من لزوم كونه مركبا من اجزاء متغايرة في الوجود فلا يمكن ان يكون بواحد من
القولين الاولين وحيث قال لا معنى للتركيب فيها الا ذلك فلا يمكن كون تلك المعاني داخلة في ذلك
الشيء فلا يكون هو القول الثالث فانه مركبا اشد تركيبا من المركب من الاجزاء الخارجية بل الظاهر
انه اراد ان تلك المعاني خارجة عنه الا انها لما كانت متبوعة ومتفرعة على تلك المعاني يتوهما بالذات
مجازا وح فلا وجه في رده للتعرض للشق الاول بل ينبغي حمله على ما جعله الشق الثاني ثم ابطاله بما ابطل
فهذا القول على ما رده قدس سره في رده اما داخل في هذه الاقوال الثلثة وذلك بناء على الشق
الاول واما خارج عنها لكنه في معنى ما حكي في الاقوال وذلك بناء على الشق الثاني فلذلك حصر الاقوال
في الثلث فتدبر ثم ان الشارح القوشجي استشعر مما ذكره في ابطال هذا القول وهو قوله قدس سره
المشتق من جزء خارجي مشتمل على نسبة خارجية والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له
ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهومها المشتقات لفسادها في ذلك وما ذهب اليه المحقق الدواني
ان مفهوم المشتق كالابيض لا يشتمل على النسبة بل هو معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بسفيد
ولا يدخل في مفهومه الموصوف لا عاما ولا خاصا وانه ليس بين الابيض والبياض مغايرة الا بالاعتبار
فاذا اخذ بشرط لا كان بياضا واذا اخذ لا بشرط كان ابيض كما ان طبيعة الجنس جنس ومادة باعتبار
وقال هذا تحقيق الفرق بين العرض والعرضي لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات كما هو الظاهر
مخالف لما صرح به الشيخ وان كان مولانا لم يهتد لذلك فقد قال السيد المدقق انهم تواضعوا في ان المراد
من المشتق معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة بالفعل ولكن يجاب انه لا يجعله مفهوم
المشتق بل هو عنده معنى اخر يعبر عنه بمفهوم المشتق فيدخل الذات والنسبة في التعبير لا في المعبر عنه
هذا وفيها انه اذا اعتبر بعض العموم وعدم ... بمعنى الخصوص لاجزاء الماهية علم ... فيهما
لما تقدم تباين اي لا يصدق بعضها على بعض وقد تتداخل اي تتصادق فالمراد بالمتداخلة ما يكون
بينهما تصادق في الجملة فيشمل المتساوية والاعم والاخص مطلقا ومن وجه ايضا كما صرح به شارح
المقاصد هذا بحسب الاحتمال واما بحسب ما يطابق الوجود فاجزاء الماهية الحقيقية اذا كانت متداخلة
لا يكونان الا اعم او اخص اما مطلقا كالحيوان والحساس للفرس او من وجه كالحيوان والناطق للانسان
لتحقق الناطق في بعض الملائكة على ما هو المشهور وجوز الشيخ انه فهم بمعنى اخر ان تركب الماهية الحقيقية
من الاجزاء المتساوية غير محقق وسيأتي ابطاله ايضا في مثال من الماهية الاعتبارية المركبة من اثنا

والمتداخل

والمتحرك وكذا من الحساس والمتحرك بالارادة فهذا حال الاجزاء المتداخلة واما المتباينة فاما
متماثلة كما في العشرة من الاحاد واما مختلفة محسوسة كما في البلغة من السواد والبياض او معقولة كما في
الجسم من الهيولى والصورة وكما في العدالة المركبة من العفة والحكمة والشجاعة او مختلفة كما في الانسان
من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد تنقسم المتباينة الى ما يكون الشيء مع ما عرض له من الاضافة الى
الفاعل كالعطاء فانه عطية مقرونة بالفاعل والى القابل كالفطوسة لتقعير في الانف والى الصورة
كالافطس لانف فيه تقعير او الى الغاية كالخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة لما هو غاية لها وهو التزين بها
والى ما يكون للشيء مع اضافة الى المعلول كالخالق والرازق والى ما يكون للشيء مع الاضافة الى غير
خارج منه كالاب ومعلوله وباعتبار الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن او عدمية كسلب ضرورة
الوجود والعدم للامكان او مختلفة من الوجودي والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية
وايضا اما حقيقية كما في العشرة من الاحاد او اضافية كما في الاقرب والابعد والمركبان من اضافة عارضة
لاضافة اخرى او ممتزجة منهما كما في السرير فانه مركب من الخشب ومن الترتيب النسبي فمنها الذي قد توخذ
اي الاجزاء المتداخلة ولعل لهذا التوهم اعم المتباينة مع كون الانسب هو العكس كذا ذكره الشارح
القوشجي موادا يعني بشرط لا فتسمى موادا ان كانت ماخوذة من الاجناس وصورا ان كانت ماخوذة
من الفصول فذكر المواد فقط سلوك طريقة الاكتفاء كذا ذكره المحقق الدواني وقد توخذ محمولة وذلك
اذا اعتبرت لا بشرط شيء وقد عرفت في التعبير مرة فيم منها اي الاجزاء المحمولة الجنس والفصل لنحصر
فيهما لان الجزء المحمول اما ان يكون مشتركا بين الماهية وما يخالفها من الماهيات او لا بل يكون مختصا بها
وعلى الاول فاما ان يكون تمام المشترك بينهما وهو المراد من الجنس او يكون بعض المشترك بينهما هو
مميز الماهية في الجملة كالثاني مطلقا واعني الثاني المميز مطلقا هو المراد من الفصل وبيان ذلك مشهور في كتب
المنطق وفي هذا الكلام اشارة الى اتحاد الاجزاء الماخوذة موادا وصورا والماخوذة جنسا وفصلا
بالذات وكون تغايرهما بالاعتبار فقط على ما هو المشهور من ان الاجزاء العقلية انما توخذ من الاجزاء
الخارجية فيما هو مركب خارجي فالجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة وبيانه عن قريب
كلام متعلق بهذا وجعلاهما اي الجنس والفصل واحدا لاتحادهما في الوجود والا امتنع الحمل وكون الجنس
هو المبهم باعتبار الوجود كما مر والجنس كالمادة في ان المركب حاصل منهما بالقوة وهو للفصل والفصل
كالصورة في ان المركب حاصل منهما بالفعل وهو علة الجنس وفي هذا اشارة الى الحاجة التي هي بحسبها
بينهما المحققة تركيب مهية واحدة وحدة حقيقية منهما وبيان ذلك على ما حققه المحقق الشريف في غيره ان
الطبيعة الجنسية كالحيوان مثلا اذا حصلت في العقل كان امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين
كل واحد منها بحسب الخارج كانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليها الفصل
تحصلت وزال عنها الابهام والترديد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة
لحصة الجنس في الذهن ومعنى التعين وزوال الابهام والتحصل الى الانطباق على تمام الماهية ويكون

الفصل

الفصل من الجنس من حيث هو هو فتبين لك المقصد فتنبه لهذا المعنى بحيث يبعد نقل الطبيعة
الجنسية الفصيبة على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل اذ الا لم يعقل الجنس الا
مع الفصل وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج اذ لا تغاير في الجعل والوجود وامتنع الحمل بالمواطاة
وما الاجناس التي لا فصل لها بناء على ان المراد بالفصل هو ما يحمله وهو الذاتي الذي يحمل الشيء ويميزه
عما يشاركه في جنسه صرح بذلك الشيخ في الشفاء كما سبق فلا شيء من الامرين المتساويين اللذين يعرض
تركيب من كل منهما بفصل لها بهذا المعنى تلك احد الامرين لازم وهو اخلال حصر الاجزاء المحمولة في الجنس
والفصل كما مر او تجويز تحقق الفصل فيما لا جنس له وذلك لان المراد من الفصل لو كان ما ذكرنا كان الحصر
ممنوعا ولو كان اعم منه كان التجويز لازما قلت اذا عرفت وجوب الحاجة وحققتها ان غير محصورة في الاجزاء
الا بالوجه المذكور واضمحل عند المنع المذكور وصح الحكمان بلا شبهة في كل فصل تام اي فيما هو مميز في الفصل
وهو الفصل والتميز كما اشرنا اليه هو الفصل القريب لا حصة لكون البعيد غير وافٍ بتمام الفصل والتميز كما
فهو واحد اي لا يمكن تحقق فصلين قريبين لماهية واحدة وذلك لان الفصل والتميز قد تما باحدهما فالآخر في حيز
الاعتبار وربما لا يكون مميزا للفصل الحقيقي معلوما الا باعتبار عوارضها فيدل عليه باقرب عوارضها ويوضع
مكانه فيطلق عليه الفصل تسامحا كالناطق فانه يوضع مكان الفصل الحقيقي للانسان لانه اقرب البديهيات عوارضه كالمتعجب والضاحك فاذا اشتبه الحال في تقدم احد العارضين على الآخر يوضعان معا مكانه كالحساس
والمتحرك بالارادة بالقياس الى الفصل الحقيقي للحيوان اذ الظن بعدم ظهور تقدم احدهما على الآخر ولا
يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا
للآخر فيكون بينهما اما عموم من وجه او مطلق ويكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا
للماهية بالقياس اليه الا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او متساويان ويكون كل منهما عرضيا
للآخر ذاتيا لبعض الانواع التي بازاء الماهية والا لم يكونا او احدهما تمام الذاتي المشترك وبيان امتناع ذلك
انه لو كان لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة لكان لكل واحد منهما فصل يحصل به كل منهما نوعا
على حدة وذلك ضروري بعد تصور الاطراف على وجه فيلزم ان يكونا ماهيتين لا ماهية واحدة ولعل
التصريح باحدية ذلك الامتناع وللاشارة الى المحذور هنا بقوله لماهية واحدة مع ظهور كون المراد ذلك
فلا تركيب عقلي الا منها معا اي لا بد في كل مركب من الاجزاء العقلية من تحقق الجنس والفصل ولا يجوز ان
يكون اجزاؤه منحصرة في احد القبيلين وذلك لانه لما ثبت ان ما لا جنس له لا فصل له ثبت امتناع انحصار
الاجزاء في الاجناس وذلك لانه لا بد في المركب من تحقق امرين لا يكون احدهما جزءا للآخر بالضرورة ويجب
تناهيهما على ان لزوم التسلسل لكون الفصول عللا والاجناس معلولات كما ورد عليه بانه لا ترتيب هناك
لا بين الاجناس فقط ولا بين الفصول فقط حيث لا علية بين آحاد كل واحد من القبيلين ولا ترتيب ايضا بين
الاجناس والفصول اذ معنى الترتيب الذي دل البرهان على استحالته ان يكون كل واحد من السلسلة معلولا
لسابقه وعلة للاحقه والامر ههنا كذلك اذ ليس شيء من الاجناس بعلة ولا شيء من الفصول بمعلول فتعقل

يمكن ان يراد بها التسلسل ههنا ترتب الاجناس بعضها مع بعض بناء على ان البعيد يجب كونه جزء القريب والجزء
علة فيترتب من الاجناس سلسلة من العلل والمعلولات ولعدم جريان ذلك في الفصول اذ ليس الفصل العالي
جزء الفصل السافل فيتمسك فيها بوجوب كون الفصل التام في كل مرتبة من مراتب الاجناس واحدا فحيث
كانت الاجناس متناهية كانت الفصول متناهية ويرد على الوجهين انه انما يتم شيء منهما لو كانت الاجزاء
المحمولة متغايرة بحسب الوجود والا فلا علية ولا تقدم بحسب الخارج فالوجه ان يعلل هذا الحكم بالتمسك
بلزوم امتناع تعقل كنه الماهيات مع كون الكلام في الماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه لا مختصرا كذا في الحواشي الشريفة
واقول وكلام الشيخ في الهيات الشفاء صريح في ان كل ما له ترتب بالعموم والخصوص يتسع هكذا ما يه حيث
قال في تناهي العلل الصورية التامة للشيء واحدة وان الكثرة يقع فيها على نحو الخصوص والعموم وان العموم
والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتيب طبيعي فقد علمنا انه متناه فليتدبر وقد يكون منها اي الجنس والفصل
عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسيهما اي كما كان ما هو جنس بمعنى الكلي كذلك كما عرفت يمكن ان يكون المراد كما قال
الشارح القديم في فصل تحقيق الكلي المشهور ان للمفهوم الكلي الذي جنس له اي للجنس يعرض له الكلية بالقياس
اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي فيسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض ويسمى كليا
عقليا والفرق بينه وبين الاول هو ان مفهوم الكلي في هذا الاعتبار من طبيعة من الطبائع كالحيوان مثلا
ومتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهوم الخمس وفي الاول مفهوم الكلي عارض للطبائع غير محمول وهذا
العارض يسمى كليا منطقيا وكل واحد من معروضاته كليا طبيعيا والمجموع المركب منهما كليا عقليا بل هذا اولى
لانه لا يعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث هو كلي صادق عليهما وهو المناسب لقوله كجنسيهما بخلاف الاول كما لا يخفى
وايضا فيه قد دعوابه دون الاول مع تقدم ذكره وان كان الاول احسن لمطابقة المثل كما لا يخفى ومنهما
عوال وسوافل ومتوسط اما الجنس فلانه قد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة بعضها جزء بعض فما
هو جزء يكون اعم مما هو جزء منه وفوقه فالجنس العالي ما يكون جزءا لجنس اخر ولا يكون جنس اخر جزءا له
والجنس السافل ما يكون جنس اخر جزءا له ولا يكون هو جزء الجنس الاخر والجنس المتوسط ما يكون جزءا لجنس
اخر وجنس اخر جزء له واما الفصل فليس الترتيب فيه كالترتيب في الاجناس اذ لا يكون فصل جزء الفصل
اخر بل الترتيب فيه يتحقق بما اشار اليه بقوله وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي
يسمى عاليا والسافل يسمى سافلا والمتوسط متوسطا فالترتيب في الفصول تابع للترتيب في الاجناس و
كذا الافراد الذي هو مقابل الترتيب يكون في الفصل تابعا للافراد في الجنس فلهذا اكتفى بذكر افراد الجنس
فقال ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته فانه يظهر منه مقايسة على ما ذكر في الترتيب
ان الفصل المفرد ما هو فصل الجنس المفرد وهما اي الجنس والفصل متضايفان اي يعقل كل منهما بالاضافة
الى الاخر فان الجنس جنس بالقياس الى النوع وكذا الفصل فصل بالقياس اليه وقد يجتمعان في شيء واحد
فيكون جنسا وفصلا معا وذلك الشيء كالحساس فانه جنس للسميع والبصير وفصل للحيوان مع التقابل اي
مع كون كل منهما مقابلا للاخر فان الجنس مقول في جواب ما هو والفصل لا بل لا يكون مقولا في جواب

ماهو

ماهو لكن ذلك الاجتماع ليس من جهة واحدة وبالقياس الى شيء واحد بل من جهتين وبالقياس الى شيئين فان
جنسية الحساس انما هي بالقياس الى السميع مثلا وفصليته بالقياس الى الحيوان ولا يمكن اخذ الجنس بالقياس الى
الفصل بان يكون جنسا له والا لكان مقوما له وجزء منه فلا يكون الفصل محصلا للجنس قال المحقق
الشريف في تدقيق جنس الفصل ما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع اخر تحقيقا لاجنسية
وجنسيته فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك
كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس ولاجزائه بداخل في الفصل والا لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة
بل الجزء الاخر وايضا لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين
وانه باطل قطعا وبذلك يظهر فساد ما ذكره من ان الجنس لا يكون جنسا بالنسبة الى الفصل بلا شبهة
انتهى فاعلم ان هذا لو اشار الداعي واضح جدا فلا ينبغي المناقشة فيه ومما يتكرر في مثل هذا المقام واذا نسبا
اي الجنس والفصل الى ما صار انا حاله اي النوع كان الجنس للنوع والفصل له اي للنوع واعترض
بان هذا مختص بالفصل القريب بخلاف تعيين الجنس فانها شاملة للقريب والبعيد كذا في الحواشي الكثيرة
واجاب عنه الشارح القوشجي بان المصنف اعتبر في الفصل القريب جميع المشاركات فالفصل البعيد للماهية
انما هو في الحقيقة فصل لما هو فصل قريب لبعض من اجناسها وانما يقال له فصل للماهية باعتبار انه فصل
لجنسها وموصل لان فصل الجنس لا شك انه جزء للنوع حقيقة فهو بالنسبة الى النوع لا بد ان يكون اما
جنسا حقيقيا او فصلا حقيقيا على ما قيل واقول بل التحقيق ان كل فصل للماهية فهو مساو لها من جهة
مميز لها وان كان اعم منها لا من هذه الحيثية فان الحساس مثلا انما يميز الانسان من حيث انه هو حيوان الا من
حيث انه انسان فهو مساو للانسان من حيث هو حيوان وان كان اعم منه من حيث هو انسان فليتدبر
مباحث متعلقة بهذه المسئلة **الاول** قد اشتهر فيما بينهم ان المشهور ان الاجزاء العقلية فيما هو مركب
خارجي ماخوذة من الاجزاء الخارجية بمعنى ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة وزعم
صاحب المحاكمات تبعا للمحقق الشريف ان هذا المشهور باطل لان تركب الماهية من الاجزاء الخارجية والمحمولة
معا ممتنع والا لزم ان يكون لماهية واحدة حقيقتان مختلفتان بيان ذلك انه لو جاز ذلك فلا شك انه
اذا حصلت الاجزاء المحمولة في العقل حصلت فيه ماهية المركب فلو كانت له اجزاء خارجية ايضا وحصلت
تلك الاجزاء في العقل كانت الماهية حاصلة فيه ايضا اذ لا معنى لحصول الماهية في العقل الا حصول جميع اجزائها
فيه وقد قررها بما صرح به الشيخ في الحكمة المشرقية بان النفس يعقل بجميع الاجزاء الخارجية للشيء بتمامها حيث لم
يبق جزء اخر فنقول ان لم يشتمل تلك الاجزاء المحمولة على الاجزاء الخارجية لم يحصل منها صورة مطابقة
لماهية المركب وان اشتملت عليها فان لم يشتمل على امر زائد عما هو اجزاء خارجية للمركب كانت الاجزاء الخارجية
بعينها هي الاجزاء العقلية فلا يكون احدهما محمولة والاخرى غير محمولة وان اشتملت عليه كانت الماهية
الملتئمة من مجموع تلك الاجزاء حقيقة اخرى غير الملتئمة من الاجزاء الخارجية فيكون لشيء واحد حقيقتان
مختلفتان لا يقال انا نختار انها لا تشتمل على امر زائد ومع ذلك الفرق بينهما حاصل فان الاجزاء المحمولة

مشتغلات والخارجية متباينة الا انا نقول ما اشتمل عليه الشيء هو ما لا بد منه من النسبة لا يصح ان يكون
معتبرا في الجزئية ضرورة كون النسبة خارجية فلا يحصل الفرق على انه لو كان معتبرا في الجزئية لا
شتمل المحمول على المركب ايضا هذا خلاصة ما تمسك به في امتناع كون الشيء ذا اجزاء عقلية وخارجية معا
وانت خبير بضعف هذا الاستدلال فانك قد عرفت ان الجزء المحمول انما هو محمول لانه جزء حقيقة لامتناع الحمل بما
هو جزء حقيقة بل هو جزء حقيقة بل هو جزء الحد حد الشيء ليس هو مستنبطا الدال على ماهيته فالاجزاء المحمولة
مشتملة على المركب بالاعتبار هو اعتباره لا بشرط وهو داخل في الحد خارج عن الماهية وغير مشتملة
على المركب بالذات بل هي بالذات عين الاجزاء الخارجية في المركب الخارجي فالحق ان كل مركب من الاجزاء
المحمولة مركب من الاجزاء الغير المحمولة التي هي الاجزاء الحقيقية اما في الخارج وهي المادة والصورة
الخارجيتان واما في العقل وهي المادة والصورة العقليتان وكل مركب من الاجزاء الخارجية اعني
المادة والصورة الخارجيتين سواء كانت مادة اولى او ثانية مركب من الاجزاء المحمولة اذ ليس المراد من
الاجزاء المحمولة هناك الا تلك ماخوذة لا بشرط ففي السرير مثلا الخشب جزء مادي والهيئة جزء صوري فاذا
اخذ لا بشرط وقيل الخشب ذو هيئة مخصوصة يحصل حد السرير المؤلف من جنسه هو الخشب الماخوذ لا
بشرط وفصله وهو الهيئة المخصوصة الماخوذة كذلك ولا يشتمل على المركب بعلى هو معتبر في تقوم حقيقة
السرير سوى الاعتبار المذكور الذي هو داخل في الحد خارج عن المحدود ولا يلزم من ذلك ان يكون الحاصل
في الذهن من الحد غير مطابق لحقيقة السرير ولا ان يكون للسرير حقيقتان مختلفتان هذا **المبحث الثاني**
قد تقرر ان الاجزاء الخارجية موجودة في الخارج بوجودات متعددة ولذلك امتنع الحمل فيما بينهما بخلاف
الاجزاء العقلية فانها موجودة في الخارج بوجود واحد ولذلك يحمل بعضها على بعض لكون مناط الحمل
هو الاتحاد في الوجود فالمادة والصورة موجودتان بوجودين اثنين والجنس والفصل بوجود واحد هذا
هو المشهور مما اطبق عليه الجمهور وقد خالف في ذلك سيد المدققين فزعم ان المادة والصورة ايضا موجودتان
بوجود واحد في الخارج كالجنس والفصل وذهب الى ان التركيب على قسمين احدهما التركيب الانضمامي وهو ان
ينضم شيء الى شيء اخر ويكون لكل منهما ذات على حدة في المركب منهما حتى تكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت
من اللبنات وتركيب المعاجين من الاجزاء المائية والهوائية والثاني التركيب الاتحادي وهو ان يصير الشيء عين
شيء اخر ومتحدا معه بحيث يكون لكليهما في المركب ذات واحدة هي عين كل منهما وعين المركب منهما كصيرورة
زيد كاتبا وهما ذات واحدة في الخارج معنى التركيب هنا ان العقل يقسم ذلك الواحد الى قسمين نظرا الى
ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الاخر ثم يصير عينه والى انهما قد يكونان امرا واحدا
ثم قد ينعدم ذلك الامر الواحد من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث هو عين الاخر كالجسم والنامي فانهما
امر واحد هو الشجر فاذا قطع انعدم من حيث انه عين النامي وبقي من حيث هو عين الجسم وتركيب الجسم
من الهيولى والصورة من هذا القسم قال ولتجعل البيان مخصوصا في الهيولى الثانية مع صورتها ثم يقاس
عليها سائر الهيوليات مع صورها فنقول ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد مثلا

ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا لكان ذلك الجزء بعينه نارا وياقوتا اما الاول فظاهر
واما الثاني فلكون حلول الصورة الياقوتية في مادتها سرمديا على ما اطبقوا عليه وكيف يكون الجزء
الناري موجودا فيه بالفعل ولا ينطفي في الزمان الطويل مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية فان
تركيب المواليد من الاجزاء العنصرية ومن صورها ليس من قبيل القسم الاول بل العناصر ينقلب غذاء
والغذاء اخلاطا والاخلاط نطفة والنطفة علقة والعلقة مضغة وهكذا شيئا فشيئا الى ان
ينقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل مع اللاحق حتى يكون فيه كثرة
بالفعل ثم العقل ان يقسم كل واحد منها بحسب اثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار جنس
باعتبار اخر وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار اخر ويستعضد لهذا بما ذكره الشيخ في بعض كتبه
من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى واما ما ذكره من غيره مما يدل على
ان الهيولى ليست بحسب وجودها الا بالقوة وبانه لو كان تركب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلين فيه
بالفعل لم يصح تعريفها الصورة بانها ماهية الجسم لكن الشيخ عرفها به حيث قال في طبيعيات الشفاء وصورته
اي صورة الجسم هي ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته واما اذا كان تركب الجسم منهما
على ما ذكرنا من كونهما ذاتا واحدة مع تعريفها بان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان العقل
ان ينتزع منه امرا مبهما فعبر عن هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر واسند اليه بانه لولا
المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم في الخارج لامتنع صدق المادة عليه بانا اعتبرنا اخذنا انقل عن
بعض المحققين من ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حمل بعضها على بعض وعلى المركب فان
التمايز بين الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي اتحادا امكن ويمتنع ان يكون احدهما هو الاخر بالبديهة
لكن المادة يحمل على المركب اذا اخذت بوجه يصير جنسا فان قلت قد صرح القوم بان الصورة علة الهيولى
ومع اتحادهما لا يتصور ذلك اجاب بان العلية المذكورة ليست من حيث انهما واحد بل اذا صار مثلا الواحد
كثيرا بعمل العقل يحكم بعلية بعضها لبعض ولا حجر في ذلك كالطبيب المعالج لنفسه وكالهيئة المقتضية
لمواضعها المحمولة مواطاة لمحلها فان قلت ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت فانه امر
واحد بالفعل فجاز ان تكون مادة وصورة باعتبارين واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا
يتصور فيه ذلك لضرورة اشتماله على اجزاء مختلفة الحقائق كالعظم واللحم الى غير ذلك فكيف يكون امرا
لا كثرة فيه بالفعل اجاب بان نكابر ان لحم الفرس مثلا ليس موجودا واحدا على حدة بل هو بعض تحليلي من موجود
واحد وهكذا سائر اجزائه كما في الياقوت غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت متفقة الحقيقة
وفي الفرس مختلفة كما ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكيفية الواحدة التي هي فيها الحركة الكيفية
انواع مختلفة وكذا في الكرة الواحدة كفلك الثوابت اذ بعضها جرم الفلك وبعضها كواكب مختلفة الحقائق
واستشهد بقول بهمنيار في التحصيل من ان اجزاء الحيوانات والنباتات بالقوة لان كل ما يكون وحدته
بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة فان قلت كيف تقول في الانسان المركب من البدن والنفس وهي جوهر مجرد

وكيف نقول

وكيف يتصور الاتحاد بين المادي والمجرد فيلزم تجرد الجسم وتجسم المجرد اجاب بمنع لزوم ذلك اذ ليس هناك تجسم
بالفعل وتجرد بالفعل ليلزم من صيرورتهما شيئا واحدا ذلك بل الانسان امر واحد طبيعي يحاله الفعل باعتبار بعض
آثاره كقبول الابعاد والقوى الحسية التي تقتضي تلبسها لان يكون له مقدار وحيز ووضع الى جوهر قابل
للابعاد تام حسا هو البدن المادي وباعتبار بعض آخر منها كادراك الكليات الذي لا يقتضي تلبسه لان
يكون له المقدار والحيز والوضع الى جوهر مدرك للكليات هو النفس الناطقة المجردة وكما جاز ان
ينقلب الحيوان الى ما يبقى معه بعض ما له دون بعض كان مات الفرس ويبقى فيه المقدار والشكل دون
القوى الحسية كذا جاز ان ينقلب الانسان الى ما لا يبقى معه المقدار والوضع والحيز ويبقى ادراك الكليات
وح يجوز فلك المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك هذا خلاصة ما
يرفعه التقوية وفيه انه ما لخصنا غاية التلخيص ونهاية التقريب لا يجوز فيه من وجوه الفساد
اما اولا فلان ما سمي من معنى التركيب لا تمام له ليس تركيبا اصلا اذ لا نتوهم احد ان بين الزيد
الكاتب تركيبا الا ان يقال التركيب هناك تام ومن ثمة الكتابة في الجملة لا يضر للتركيب بين مفهومين
متنافيين في التركيب يكون الامر الاخر منه لاشتقاق بين الاجزاء باقي اجزائه كما هو الواقع ثانيا فلان كون
حلول صور المواليد فيها على سبيل السريان لا يقتضي حلولها في كل جزء من اجزاء العناصر بانفرادها فان مادتها
ليست الا مجموع العناصر من حيث هو مجموع فالسريان فيها لا يقتضي الا الحلول في كل جزء مجموع لا منه
وتحاميه كلامه فيه يجب المزاج واما ثالثا فلان الانقلاب لا يقتضي الا عدم بقاء الصورة السابقة كصورة
الغذاء مع اللحم كصورة الاخلاط لا عدم بقاء المادة بل يجب بقاء المادة والا لم يكن انقلابا بل وجب
بقاء المادة مع فناء الصورة ويدل عليه جامع علمائنا في المنطق بامتناع اتحاد ما مضى مع ما بقي واما رابعا
فلان معنى كون الهيولى والصورة واحدة بالذات متعددة بالمعنى على ما نقل عن الشيخ هو انهما لغاية تجرد
متباينين في الوضع لا اتحادهما حقيقة كيف ولو كان كذلك لصح حمل احدهما على الاخر وكون الهيولى بالقوة
لا يدل على اتحادها مع الصورة بل الامر بخلاف ذلك كما لا يخفى واما خامسا فلان الحمل بين المادة الصادرة بحيث
باعتبارها بين المركب ليس بسبب ارتباط اتحادي فما نقل من بعض المحققين بل بسبب انها صحيح اعتبارها حينئذ
متحدا مع المركب كما سبق في الفرق بين الجنس والمادة واما سادسا فلان تحقق العلية والمعلولية لا يمكن
بالنوعية الا بين المتغايرين حقيقة ولو بالجهة المتكثرة كما في الطبيب المعالج لنفسه كما لا يخفى واما سابعا
فلان القول باتحاد اعضاء الحيوان مع ما فيه يستدعي حمل بعضها على بعض فيلزم كون العظم لحما والرجل
الى غير ذلك واما ثامنا فلكيفية الواحدة والكثرة الواحدة فيتحا والمشهور ان كلا منهما فيه وحدة بالفعل والكثرة
فيها بالقوة لكن المراد ان ما فيه وحدة بالفعل من وجه فان كان قابلا للكثرة من ذلك الوجه كانت
الكثرة فيه بالقوة من ذلك الوجه لا مطلقا فهذه جملة من المفاسد وتركنا اكثرها

البحث الثالث

هل يجوز تركب ماهية من امرين متباينين او من امور متباينة ام لا اتفقوا على الامتناع وبنوا عليه
المشهور كثيرا من اصولهم ككون الفصل محصلا للجنس وان ما لا جنس له لا فصل له وان الجنس العالي
لا جنس له فضلا عن غير ذلك وجمهور المتأخرين على الجواز لانه هو من ادلة المانعين وجهان

الاول

الاول وجوب تحقق الحاجة بين اجزاء الماهية والمساواة تنافيه منها لعدم الاولوية ولامتناع الدور و
بمنعها في الاجزاء العقلية لعدم تمايزها بحسب الوجود ولو سلم فلا دور لكونه مع اختلاف الجهة والتمييز
لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فيجوز اختصاص البعض بالاولوية قول والجواب
عن الاول هو ان تركب الماهية من الاجزاء العقلية انما هو في مرتبة العقل المتقدمة على مرتبة الوجود و
متمايزة فيها فلا بد من الحاجة وعن الثاني وعن الثالث ان الحاجة في مرتبة العقل غير متصورة الا بالتمييز
والابهام وهما غير متصورين مع التساوي في الصدق الثاني ان كل ماهية اما جوهر او عرض وعلى الاول
يكون الجوهر جنسا لها وعلى الثاني يكون احد المقولات العرضية التسعة والثلاثة على اختلاف
المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من المتساويين ولو فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية
كالجوهر مثلا نقول كل منهما اما جوهر او عرض لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه
على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه اما ان يكون جوهرا مطلقا
فيلزم تركب الجوهر من نفسه او مخصوصا والمطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزءا لنفسه و
هكذا في باقي المقولات وهو ضعيف لمنع انحصار الممكنات في المقولات العشر والاربع اذ لم يقم عليه
برهان بل ولا قالوا به وانما ادعوا انحصار الاجناس العالية فيها مع امكان وجود ممكنات
كثيرة غير هذه تحتها وقد صرحوا بكون النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا لكن قوله جزء الجوهر
اما جوهر او عرض ان اراد مفهومي الجوهر والعرض فمسلم ان اراد ما صدقا عليه لكن لا نم ان الجزء لو كان
جوهرا مخصوصا لزم كون الشيء جوهرا لنفسه انما يلزم لو كان ذاتيا له لا يلزم من الصدق ذلك لجواز
ان يكون عرضيا ولا ينافيه تسليم كون الجوهر جنسا لما تحته اذ لا يمكن كون شيء من الاجناس جنسا لجميع
ما يصدق عليه كما لا يخفى وايضا ينتقض هذا الدليل بتركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا اذ يمكن ان
يقال لو تركب الانسان من الحيوان والناطق لكان كل منهما اما انسانا او لا انسانا آه كما سيأتي في بحث
الجوهر وسند المتأخرين ضعف علة القدماء فقد عرفت وجه الدفع عن الاول فهو المعول واعلم
ان الشيخ ذكر في الشفاء ان الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو
النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة
بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل بانه المقول
على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر انه ليس من الفصول المقومة ما لا يتقوم بها
ابتناء ذلك على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين على ما قيل وقال في الاشارات فعلها
الذاتي الذي ليس يصلح ان يقع على الكثرة الكلية بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك انه
يصلح التمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم قال وهذا هو المسمى بالفصل ثم رسمه
بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وهذا اعم مما رسمه في الشفاء ولما كان
كلامه في الاشارات يوهم التجويز تركب الماهية من امرين متساويين كما نرى تحاول المصنف قدس
سره في شرحه التوجيه فقال والفصل قد يكون خاصا للجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد

وقد يكون

وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقدير
فان الجنس انما يحصل ويتقوم به نوعا من ذلك النوع انما يتم بانضمام ذلك الفصل اما على التقدير الاول فظاهر
كلا فظاهر مما لا يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فلان كلا ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان
لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط و
هو المراد بقوله لتمام مشاركها في الوجود وفي جنسها ثم قال وقد ذهب الفاضل الشريف وغيره من المحققين
ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه
والمساوي له هو ما يصلح لتميزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتميزها بخصوصها عما
يشاركه في الجنس الذي يعمها ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين
متساويين وليس كلا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم
التي بنوا عليها وفيما نصبنا البحث عن هذه الفضلات انتهى كلامه على الله مقامه واعترض عليه
بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل الجنسي فصلا بل التميز
عن بعض المشاركات مثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلذا اقول والجواب عنه ما اشير
اليه من ان كل فصل لمهية يجب ان يساويها من حيث تميزها وان كان اعم منها الا من هذه الحيثية فانه
لو كان مميزا للانسان عن المشاركات في الوجود لوجب ان يختص به فيما بين مشاركاته في الوجود ليس
كذلك كما هو المفروض فيجب ان يكون مميزا له عن المشاركات في الجنس اذ في الوجود فانه مختص به فيما بين
مشاركاته في الجنس فليتدبر **المسئلة السادسة** في الكلام في تشخص المهية اعلم ان المهية
النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانعة من الشركة والتشخص منها نفس تصورها مانعة منها
فلا بد فيه من امر زائد به يصير مانعا من نفس تصوره عن الشركة والمراد من التشخص ليس هو شيئا من النوع
المتشخصة التي تحقق لها ماهية التشخص وشبان الكلام فيها اذ ليس شيء منها ذا خلاف في قوام الشخص من حيث
هو شخص بل هي عوارض خارجة من التشخص متوقف وجودها على حصول التشخص ضمنا الا محدودا
ليس شيء منه مما يمنع الشركة فيه الا باعتبار حيث هو المراد من التشخص في الكلام انما هو منه ملابد
ان يكون هو شيئا الحق للمهية كلها كالوجود فهو متحد في الخارج مع المهية وزائد عليها في الذهن
كالوجود على ما حققنا من مذهب الحكماء بل الاشبه انه عين الوجود الخارجي كما صرح به الفارابي فيقلنا
فهو نفس الوجود بالذات ومغاير له بالاعتبار وقيل بل هو زائد على الوجود لانه متاخر بالطبع عنه
فان الشيء ما لم يوجد ذهنا او خارجا لم يمنع تصوره من وقوع الشركة اي لم يكن بحيث يمنع تصوره
من وقوع الشركة فانتفاء الوجود يستلزم انتفاء التشخص دون العكس بناء على وجود الطبايع
عند من يقول به وانت خبير بانه لو ثبت عدم انعكاس هذا الاستلزام لم يتم هذا الدليل على الزيادة
ولا حاجة الى هذا التاخر بالطبع لم يرد انما انما يلزم لو كان ذلك الاستلزام على وجه السببية وهو
مم لكنه غير ثابت بل هو ممتنع بالضرورة وليس مراده من يقول بوجود الطبايع ذلك كما عرفت انما
ما ذهب اليه المحقق الدواني وكذا سيد المدققين من ان التشخص انما هو بنحو الادراك فلو ادرك

المهية

الهية بالاحساس مثلا كان المدرك شخصا وجزئيا وان ادركت بالعقل كان كليا وليس هناك تفاوت في نفس المدرك بل في نحوي الادراك فقط لا بان ليس له هوية كلية بنضم الى الهوية فنسبة اليها نسبة الفصل الى الجنس نعم ان ذلك هو مناط التشنيع على الحكماء في عدم شمول علمه تعالى للجزئيات المادية وان ذلك اي اشتمال الشخص على امر ليس له هوية كلية غير ما بقي لا يلائم القوم حيث حصروا الممكنات في المقولات العشر حصة قال في التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها فنسبة هذا الى المحقق كيف يلزم على هذا ان لا يكون الهية الموجودة في الخارج من حيث هي موجودة فيه شخصا منها الى غير ذلك ولا ينفع انكار ذلك في دفع التشنيع عن الحكماء اذ الوجود عندهم ليس له هوية كلية كالعرض بل يتحقق منهم في علم البارى تعالى شيئا غريبا في التشخص وكون التشخص مما ليس له هوية كلية لا ينافي حصر الممكنات في المقولات كما لا ينافي كون الوجود كذلك وذلك لان تشخص كل مقولة من جنس تلك المقولة في الخارج وعينها في الذهن كما في الوجود على ان الزمان لكل ما يذكر لا بد ان يصدق عليه احد من المقولات لا ان يكون جنسا لها الا ان جنسها الفصول وهو باطل قطعا هذا وهذا الذي ذكرنا في كون التشخص متحدا مع الهية في الخارج وزائدا عليها في الذهن هو مختار من عرفت علي ما قال وفي التشخص قولا الاعتبارية والمشهور في بيان اعتباريته وجهان الاول انه لو كان موجودا لكان له تشخص ونقل الكلام اليه ويتسلسل وهو ضعيف اذ لا يلزم ان يكون كل موجود له تشخص زائد على انه الا اذا كان له هية كلية ولا يجب كلية كما في الواجب في الوجود الخاصة مطلقا فيجوز ان يكون امتياز افراد التشخص بذواتها ويكون تشاركها في مفهوم التشخص هو كون الهية بحيث لا يشاركها شيء في العوارض كما اشيا وذلك كما في الوجود وظاهر ان الكلام ليس في اعتبارية مفهوم التشخص كما في الوجود الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع على تميزها فان كان بهذا التشخص دار والا التسلسل وهو ضعيف بمنع توقف على تميزها بل كما في حصص الاجناس بالنسبة الى الفصول وهو غير وارد لان الفصول ليست اعراضا بالنسبة الى الحصص الجنسية بل علل متقدمة عليها بخلاف التشخصات بالنسبة الى حصص الانواع فانها موضوعة لها ويجب تقدم الموضوع بالتميز كما بالوجود واقوى ما يتمسك به القائل بعينية التشخص هو انه جزء للشخص مثل زيد الذي لا شك في وجوده في الخارج وليس مفهومه مفهوم الانسان مثلا فقط والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر نسميه التشخص فيكون ذلك الشيء الآخر جزء زيد الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج والجواب منع ان جزء الموجود في الخارج انما يجب كونه موجودا في الخارج اذا كان جزءا خارجيا له ولا نم كون التشخص كذلك بل هو جزء ذهني فان نسبة الهية الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الهية النوعية يحتمل هويات متعددة ولا يتعين بشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ويتمايزان في الذهن فقط والاتحاد بينهما بحسب الوجود الخارجي

بجوبانها لا بمشخصاتها وهذا هو المراد من كون التشخص اعتباريا اى ليس له وجود في الخارج على حدة
بل هو متحد الوجود مع الماهية كما مر آنفا فلا يلزم من ذلك كون وجود الماهية ايضا اعتباريا بذلك
المعنى فلما كانت الماهية النوعية متحصلة في ذاتها بالنسبة اليها الا بحسب خصوصيات الهويات لا
بحسب الماهية في ذاتها كان الوجود وجودا لها منسوبا اليها بالذات والى خصوص الهوية التي هي المراد
من التشخص منسوبا بالعرض هذا بخلاف الماهية الجنسية بالقياس الى الفصل فان الجنس والفصل في البسائط
كليهما اعتباريان والوجود المنسوب الى الماهية البسيطة بالذات منسوب لكل منهما بالعرض وهذا الذي
ذكرنا هو الفرق بين الاستدلال بناء على الاشتراك في جزئية الطبيعة على الماهية بشرط شيء اى التشخص
الموجود في الخارج على وجود الكلي في الخارج كما مر سابقا والاستدلال بجزئية التشخص للشخص
الموجود في الخارج على وجود التشخص حيث يستلزم الاول دون الثاني وظهر ايضا بما ذكرنا
فساد زعم المحقق الشريف حيث قال ومن هيهنا اى ومن كون نسبة الماهيات الى التشخصات كنسبة الجنس
الى الفصل وكون الاشخاص متمايزة في الوجود الخارجي بهوياتها لا بتشخصاتها ظهر ان لا وجود في الخارج
الا للاشخاص واما الطبائع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص فمن قال بوجود الطبائع ان
اراد بان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون
الامر الواحد بالتشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة وان اراد ان في الخارج موجودا
اذا تصور مجردا عن مشخصاته اتصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما عرفنا من ان الموجود في الخارج
متعين في حد ذاته فلا تكون صورته المتصورة مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا
اذا تصور وجرد من مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال
لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلامه
فليتدبر وقد يستدل بما يبتنى على الاشتباه بين التشخص وبين ما به التشخص من العوارض المشخصة
وبين العلم بمعنى كون الشيء امرا اعتباريا وبينه بمعنى كونه عدميا الشيء ولما كان الحط منه ظاهرا اعرضنا
عن ذكره والجواب عنه فاذا نظر البديهة الى تشخص من التشخصات من حيث هو امر معقول مشارك
لغيره من التشخصات في كونه امرا عقليا مميزا للماهية وهو المفهوم المشترك بين جميع التشخصات
فلا بد ان يتميز التشخص المذكور عن غيره في هذا المفهوم بامر هو تشخص ايضا من التشخصات الا انه يكون
مشاركا لغيره في ذلك المفهوم فيحتاج الى تشخص آخر وهكذا ولكنه لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار كما في سائر الاعتباريات على ما عرفت مرارا فالغرض من هذا الكلام هو دفع هذا التسلسل
الموهوم والتشبث في الجواب بما عرفت هو ان مفهوم التشخص عرضي بالقياس الى ما تحته من التشخصات لانها
لما فلا يحتاج الى تميز غير نفس ذات كل واحد منها فلعل المص في الكلام على التسلسل فليتدبر وهذا
الكلام في التشخص واما ما به التشخص اى ما بسببه يتشخص الماهية اى ما ينبغي ان ينضم الى الماهية حتى
يحصل لها التشخص والامتياز عن الغير فقد يكون نفس الماهية اى قد لا تحتاج الماهية الى ما ينضم اليها
حتى يحصل لها التشخص بل قد تكون بنفس ذاتها قابلة للوجود غير محتاجة الى القابل او التعلق بالمادة

كالمجردات العقلية فلا تتكثر اى فلا تكون تلك الهيئة متكثرة الافراد بل تكون منحصرة في فرد هو هي لانه قد تقيد
الوجود بنفس ذاتها ويكون كون تلك الهيئة كلية باعتبارها مع قطع النظر عن ذلك الوجود الذي تعقلت به
فتكون كثرة الافراد فيها فرضية لا واقعية وذلك لان المعنى الواحد لا يمكن ان يتكثر بنفس ذاته بل لابد
مكثرة مقترنة به ضرورة ان ما لم يتكثر لم يكن مقارنته سببا للتكثر واذا لم يقترن بالشيء لم تكن موجبة
لتكثره والمفروض ان الهيئة المذكورة غير مقارنة للمادة التي هي مستند الكثرة على الاطلاق كما سبق
بيانه في الشق الثاني وقد يستند الى المادة اى قد يكون الهيئة محتاجة في حصول التشخص الى انضمام امور
متكثرة مستندة الى المادة لكونها مادية محتاجة الى المادة في قبول الوجود فيكون الموجب لتشخصها
تلك الامور المستندة الى المادة والمراد من المادة ههنا ما يشمل الموضوع كما لا يخفى ولما كان كون
تلك الامور المتكثرة مشخصة محتاجا على كونها مشخصة لان انضمام الكلي الى الكلي لا يفيد التشخص كما
سبق وصف المادة بقوله المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها فيكون تشخص تلك الامور بالمادة
وتشخص المادة بالاعراض الخاصة اى الغير المشترك فيها وهي الوضع والاين والزمان قال الشيخ في
التعليقات التشخص هو ان يكون للمتشخص معان لا يشاركه فيها غيره وتلك المعاني الوضع والاين و
الزمان فاما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد والبياض قال الشيخ في التعليقات
الاحوال والذوات معان مشترك فيها والنسب انما تكون ذهنية معقولة او نسبة محسوسة والنسب المعقولة
مشترك فيها والنسب الجزئية محسوسة بتخصيصها الا انه لكن محسوسة وهي اما ان تكون مكانية او وضعية
والمكانية مشترك فيها لان مكانا لا يحل فيه مكانا اخر فانه مكان بل انما يحل فيه شخص اخر فانه على
المكان وذلك المعنى هو الوضع والوضع لا يحل فيه وضع اخر بذاته لكن ما يتشخص بالوضع يتشخص به
لمعنى زائد على الوضعية لان وضعا واحدا لا يصح ان يعرض لامور كثيرة فاذن انما يتم التشخص به اذا لم
يختلف الزمان فكل شيء ليس بزماني ولا وضعي لا يوجد له اشخاص كثيرة كالعقول المفارقة
انتهى فالمراد بالاعراض الخاصة بمعنى الغير المشترك فيها ما لا يكون مشتركا فيها في الواقع سواء كان عدم
الاشتراك فيها لذاتها كما في الوضع او لامر زائد على ذاتها كما في المكان وفي التشخص بالوضع واما الزمان
فعدم الاشتراك فيه ليس على الاطلاق بل بالاضافة الى السابق واللاحق بمعنى ان كل جزء من اجزاء
الزمان غير مشترك فيه بين ما هو سابق عليه بالزمان وما هو متأخر عنه بالزمان لا مطلقا لكن عدم الاشتراك فيه
بهذا المعنى انما هو لذاته لا لامر زائد على ذاته وهذا هو مقتضى كون الزمان من جملة المشخصات فان قلت قد قال
الشيخ في التعليقات متى هو الكون في الزمان والزمان الواحد يصح ان يكون فيه اشياء عدة كثيرة بالتحقيق
اما متى كل واحد منها فهو غير متى الاخر لان كون كل واحد منها في ذلك الزمان غير كون الاخر فيه والكون
في الزمان غير نفس الزمان واذا بطل كون الواحد في الزمان لم يبطل كون الاخر فيه انتهى ومثل ذلك قال
في الاين فلم لا يجوز ان يكون المراد من الزمان المعدود من المعاني الغير المشترك فيها هو متى ويكون عدم
الاشتراك فيه على الاطلاق لا بالاضافة فلا يكون متى كل واحد غير مشترك فيه فيتفرع على تشخص ذلك
بمتاه لزم العدد فظهر انه ما هو معدود من المشخصات هو نفس الزمان لا الكون في الزمان فان قلت قال

الشخصية

الشيئان في تعلقها بهما الوضع بتشخص بذاته وبالزمان فما مضى ذلك قلت معناه ما نقلناه من الشيخ
من ان التشخص بالوضع انما يتم اذا لم يختلف الزمان فالاوضاع المتحدة بالزمان يتشخص بالذات لا بالزمان
والمختلفة بالزمان يتشخص بالزمان لا بالذات ولهما مدخل في تشخص الغير لكونهما مما يفتقر اليه تعين
فان قلت فالمتشخص بالذات والذي ينتهي اليه افادة التشخص بالاخرة هي الاعراض الخاصة فلم اسند
المنه تشخص الامور المتكثرة التي هو به التشخص الى المادة ثم تشخص المادة الى تلك الاعراض ولم لم يسند
الى تلك الاعراض ابتداء فقلت تلك الامور لا بد من كونها متكثرة اتم لا محة كما لا بد من كونها
متشخصة والتكثر ينتهي بالاخرة الى المادة القابلة للتكثر بالذات فاسند تلك الامور من
من كلتا الجهتين اعني جهة التكثر والتشخص الى المادة المتشخصة بتلك الاعراض ليحصل المطلوبان معا
ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي اليه مثله فان التقييد بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كان
لا يوجب امتناع فرض الصدق على كثيرين غاية الامر انه يفيد الانحصار في فرد والظاهر ان هذا الحكم
بديهي بعد ملاحظة معنى الكلية والجزئية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه عليه منهم من جعله
استدلالا عليه فاعترض عليه بانه اذا فرض الخاصين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر
مختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة مثل الطائر الولود فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي
بالكلي في بعض المراتب موجبا الى امتناع فرض الاشتراك واجاب عنه المحقق الدواني بان كل كلي
فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه اي اعتبار اخذ حتى على افراد نقيضه فانه لو لم يمكن من الافراد الفرض
لم يمكن فرض صدق كل من الكليين على افراد الاخر وذلك يتضمن فرض صدق اشتراك المجموع مثلا لو
امتنع الطائر الولود بشخص منفرد يمكن فرض صدق الطائر على جميع افراد الولود وهذا الفرض
يتضمن فرض صدق الطائر الولود على تلك الافراد وهكذا يمكن فرض صدق الولود على جميع افراد الطائر
هذا وانما قيد الكلي بالعقلي احترازا عن الطبيعي فانه لكونه متحد الوجود مع التشخص ومقترنا به الا
متميزا بالتشخص ليس كذلك بل جميع الاعراض المتشخصة كليات طبيعية موجودة بوجود الاشخاص فتامل
المنطقي فلا مجال للتوهم ارادته وقد يراد بالعقلي ما يحصل في العقل لا المقابل للطبيعي
المنطقي وفائدة التقييد بيان علة الحكم وحاصله ان الكلي ما يحصل في العقل والجزئي ما يحصل
في الحس ولا يحصل بانضمام معقول الى معقول محسوس ضرورة ان المركب من المعقولين معقول
وليس بمحسوس وعلى هذا فلا يرد على الاعراض المذكورة فتدبر والتمييز يغاير التشخص ولذا المتباين
قال ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر بان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالاخر امتياز لم يكن
حاصلا قبل ومن ذلك التقييد كما في الطائر الولود فان كلا منهما صار باعتبار التقييد بالاخر
مما كان قبل التقييد بخلاف تشخص كل من الشيئين بالاخر بان يحصل بانضمام امر زائد متشخص
تشخص كل منهما فانه لا يجوز لما مر من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية وفرقا اخر هو ان
التشخص للشيء انما هو في نفسه والتمييز انما يكون بالقياس الى المشاركات وقد جعل في بعض نسخ
المتن قوله والتشخص مما لا يشترط مشاركته والكلي قد يكون متنافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت

غيره متميز والغرض بيان النسبة بين التشخص والتميز هو العموم من وجه فان الاول لتحقق بدون
الثاني في التشخص الغير المعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والثاني بدون الاول في
الكلي الذي يكون غيرها اضافيا بحيث انه في التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم واعترض
عليه المحقق الشريف بان عدم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم
ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركة في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار
تميزه فلا يثبت بذلك تخصص التميز فالصواب ان التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا
عكس كليا والتحقيق كما قال المحقق الدواني ان المشهور في النسبة بين الكليات وان كان اعتبارها بحسب
صدقها في الواقع سواء اتحد الاعتبار او لا لكن فيما لوحظ لها بحسب الاعتبار وتحصيل النسبة بينها
بحسبه كما فيما نحن فيه ولهذا يشعر كلام المصنف فيها سيأتي **المسئلة السابعة** في احوال الوحدة
والكثرة وهما من لواحق الماهية ولهما احكام يتعلق بها الغرض العلمي فيجب ان يبحث عنها في مباحثها
فمن احوال الوحدة انها مغايرة للتشخص الا ان المصنف لما انتقل من الكلام في التشخص الى الوحدة نسب
المغايرة الى التشخص فقال والتشخص مغاير للوحدة فان الماهية النوعية بل الجنسية يجب صدقها عليها من
حيث هي كذلك انها واحدة بالوحدة المطلقة ولا يصدق عليها من حيث هي كذلك انها متشخصة وكذلك
الكلام في هي اي الوحدة مغاير للوجود لصدقه على الكثرة من حيث هو كثيرة بخلاف الوحدة فان الموصوف
بالكثرة ايضا يصدق عليه الكثرة اذا لوحظ من حيث هو كثيرة اعني من حيث هو مقيد بالكثرة
وموصوف بها لا بان يكون الكثرة جزءا للموضوع بل بان يكون قيدا له خارجا عنه يصدق عليه
انه موجود في الخارج ولا يصدق عليه من حيث هذه الملاحظة انه واحد وان صدق عليه من حيث
جملته انه واحد والحاصل ان موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود فلا منافاة بين الكثرة
والوجود وليس بعينه موضوع الوحدة لتحقق المنافاة بين الكثرة والوحدة والمنافاة يستلزم
مغايرة ما يصدق عليها في مادة واحدة وفيه نظر اذ لو اريد ان بين الوحدة والكثرة منافاة بالذات
فليس كذلك كما سيجيء ولو اريد ان بينهما منافاة في الجملة فعدم تحقق المنافاة في الجملة بين الكثرة
والوجود ممنوع كيف والوحدة المطلقة مساوقة للوجود على ما قال وتساوقا اي تساوق الوحدة
الوجود فكل واحد باعتبار موجود باعتبار وبالعكس فالكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست موجودة
كما سيبين بواحد ودعوى ان صدق الكثرة لا ينافيها بالوجود بخلاف وصف الوحدة
غير مسموعة واما الاستدلال بان الوحدة الشخصية لو كانت نفس الوجود الشخصي لكان تفريق
الجسم البسيط الواحد اعداما له بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم وبطلانه ضروري ففي الجواب عنه
انه انما يلزم ذلك لولا وجود المادة فاما مع القول بها فالوحدة الزائلة هي وحدة الصورة الزائلة
وكذا الوجود الزائل هو وجودها والباقي ليس الا المادة المتصفة بالوحدة بالعرض والاشبه
ان الوجود الخاص والوحدة والتشخص متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما اشار اليه الفاضل اللاهيجي
في تعليقاته ثم اعلم ان الشيخ قال في الهيات الشفاء الذي يصعب الان علينا تحقيق ماهية الوحدة

اما اذا قلنا ان الواحد هو الذي لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر فجزئيته فاخذنا في بيان الواحد
الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان تحد بالواحد لان الواحد مبدأ الكثرة ومنه وجودها ومهيتها
ثم اي حد حددنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هو المجتمع من
الوحدات فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا اخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع يشبه
ان يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات او الواحدات او الاحاد فقد اخذنا لفظ الجمع وهذا
اللفظ لا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة وان قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فنكون قد
اخذنا في حد الكثرة الواحد ونكون ايضا قد اخذنا في حدها العدد والتقدير وذلك انما يفهم بالكثرة
ايضا فما اشكل علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه ان تكون الكثرة ابدا اعرف عند تخيلنا
والوحدة عند عقولنا اعرف ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة من الامور التي نتصورها مبديا لكن الكثرة
نتخيلها اولا والوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلي بل ان كان فخيالي ثم يكون تعريفنا الكثرة
بالوحدة تعريفا عقليا وهنالك ناخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن اوائل التصور ويكون تعريفنا
الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي ليومي الى معقول عندنا لا نتصوره حاضرا في الذهن
فاذا قالوا ان الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه كثرة دلوا على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا
مبديا الذي يقابل هذا الاخر من غير ان يكون هو فيه معطيه ليلحظه العقل فينتهي الى هذا اشار المص بقوله

ولا يمكن تعريفهما اي الوحدة الا باعتبار اللفظ وهو والكثرة عند العقل والخيال ليتوهم بان
فيكون كل منهما اعرف بالاعتبار اي الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال
وهذا هو المراد من الاعتبار ومعنى العبارة ان الوحدة والكثرة يتعلقان بالتوهم الاعرفية عند
العقل والخيال فما اخذ الوحدة الاعرفية عند العقل وما اخذ الكثرة الاعرفية عند الخيال
ثم انه اعترض عليه بان الوحدة والكثرة ان اخذتا من حيث هما امران كليان فلا يدركهما الا العقل
وان اخذتا من حيث هما حاصلتان في المحسوسات فلا يدركهما الا القوة الجسمانية الخيالية او الوهمية
فلا وجه لتخصيص احدهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال واجاب
المحقق الشريف بان مدرك الكليات والجزئيات هو العقل اي النفس الناطقة لكنها تدرك الكليات
بذاتها والجزئيات بالالات فلانها متعددة اولا بالالات جزئيات متكثرة ترتسم صورها في تلك الالات
ثم تنتزع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها وهي صورة مناسبة للوحدة كما
كانت جزئياتها صورة مناسبة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها
نظرا الى ذاتها ومدركها المرتسم في الاتها وان المرتسم في الاتها اقرب منها واعرف عندها من حيث
هي ماخوذة مع الاتها فكذا حال ما نحن فيه اعني الوحدة والكثرة وما ورد عليه لشارح التجريد
انه قد ترتسم في النفس صور كلية كثيرة كما ان الجزئيات المرتسمة في الاتها معروضة للكثرة كذلك
الكليات المرتسمة في النفس كما ان كل واحد من تلك الكليات معروض الوحدة كذلك كل واحد من الجزئيات
المرتسمة في الالة فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة لما ارتسم في الخيال

واقول ان نفي الكثرة تفصيلا يبين على تصورها وملاحظتها كما لا يخفى فمسالة الخيال سواء كانت الكثرة مرتسمة في النفس او في الخيال لذلك الكليات الكثيرة المرتسمة في النفس اذا ارادت النفس ملاحظتها من حيث هي كثيرة لا تتيسر لها الا باعانة الخيال بخلاف الوحدة فانه لا يحتاج تصورها وملاحظتها الى اعانة الخيال سواء كانت الوحدة مرتسمة في النفس او في الخيال وذلك ظاهر بالوجدان وهذا هو مراد الشيخ من اعرفية الكثرة عند الخيال وغرضه ان الكثرة لكونها خيالية لا يحتاج الى تعريف اصلا ولهذا قال انها تتخيلها اولا واما الوحدة فقد يحتاج الى التنبيه لفظي يشير الى معنى حاصل في النفس بذاته غير حاضر عندها لكونه مغلوبا عنه هذا الحاضر في الخيال المسمى بالكثرة فليتفطن واما ما اجاب به المحقق الدواني من ان التعقل الصرف انما هو العلم الاجمالي المستفاد من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس بمعونة القوى وان الخيال لا يتمكن من تخيل الواحد من غير انضمامه الى الكثرة حيث لا يرتسم فيه الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص الى غير ذلك بمعنى ان الخيال لا يدرك النقطة مثلا بخصوصها وحدها بل مع مجموع الامور المقترنة فيرد عليه ان حصر التعقل في العلم الاجمالي غير مطابق للواقع وان المجموع المدرك للخيال كما هو معروض الكثرة معروض للوحدة ايضا لا تحد بل الوحدة ايضا مدرك للخيال في ضمن الكثرة وكذا ما ذكره سيد المدققين من ان الاحاد اسبق الى العقل من الكثير المؤلف منها اذ العقل يعرف المؤلف بعد معرفة احاده والكثير اسبق الى الخيال من احاده اذ الخيال يعجز عن الجزئيات الا المؤلف ثم يفصل الجزئيات فانه يرد عليه ان الكلام في مطلق الوحدة لا في ضمن الكثرة وان الخيال كما ينال المؤلف اولا ينال الجزء من حيث هو واحد فليتدبر لكن الوحدة امر عيني زائد على الماهية بحسب الوجود الخارجي والا لكانت واحدة لا محل لها وعينية هي ايضا واحدة وهكذا فيلزم التسلسل بل هي عين الماهية في الخارج وزائدة عليها في العقل كالوجود والتشخص وهذا معنى كونها من المعقولات الثانية على ما قال المحشي من ان المعقولات وقد عرفت معناها فيما سبق وكذا الكثرة ايضا لانها ملتئمة من الوحدات فحكمها حكمها واذا عرفت المراد من نفي عينية الوحدة والكثرة فلا منافاة بينه وبين حكم الشيخ بوجودهما في الاعيان حيث قال في الهيات الشفا ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا اذا قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن فكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد اما ان في الوجود احادا فذلك امر لا يشك فيه او كان في الموجودات وحدات فوق واحدة انتهى وتقابلهما لا اضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا التقابل جوهري بينهما يعني ان التقابل بين الوحدة والكثرة انما هو بالعرض لكونهما معروضين للاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية فان الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيال لها اي تفنيها اذا اسقطت منها مرة بعد اخرى على ما هو المراد من المكيل ولا تقابل بينهما تقابلا بالذات ما تقابل التضاد فلوجهين الاول ان الضد يبطل الضد بالذات والوحدة اذا حلت في موضع الكثرة لا يبطلها اولا وبالذات بل انما يبطل اولا وبالذات محل الكثرة ثم يبطل الكثرة

بطلان وتحليلها الثاني ان من شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد اى بالشخص كما
نجيء وليس للوحدة والكثرة بينهما موضوع واحد بالشخص بل بالنوع وقد يجعل ذلك اعنى وحدة
الموضوع بالعدد دليلا على نفي التقابل مطلقا وليس بصحيح لان موضوع المتقابلين لا يجب كونه واحدا
بالشخص كما نجيء ايضا واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها فإن
كيف يكون ماهية الملكة موجودة في العدم حتى يكون العدم مركبا من ملكات تجتمع وكذلك لكان
الملكة هي الكثرة فكيف تكون تركيب الملكة من اعدامها واما تقابل السلب والايجاب فلمثل ذلك
واما تقابل التضايف فلان الكثرة ليس انما تعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة حتى تكون انما هي
كثرة لان هناك وحدة بل انما هي كثرة بسبب الوحدة وفرق بين ما لا يكون الا بشيء وبين ما لا
يعقل ماهيته الا بالقياس الى شيء وايضا لو كان بينهما تضايف لكان تعقل ماهية كل منهما بالقياس
الى الاخر فكان تعقل ماهية الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس الى الكثرة ولكانا متكافئين
في الوجود وظاهر ان الامر ليس كذلك هذا خلاصة ما قاله الشيخ في الهيات الشفاء واما ما يقال في
كون التقابل بينهما بالذات من انا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للآخر
او مكيالا له جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا فيجاب
عنه بانه لو اريد انا نعقل ونحكم بانه لو انتفى العوارض التي جعلت مناطا لتحقق التنافي بينهما ممنوع وان
اريد ان ظاهر المتبادر من هذا الكلام وهو انه لا يحتاج العقل في الجزم بالتنافي بينهما الى ملاحظة تلك
الوسائط فيرد عليه انه انما يدل على انتفاء الواسطة في التصديق دون الثبوت لجواز ان يكون امتناع
اجتماعهما مستندا في الواقع الى ما يلزمهما من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات ثم [illegible] منهما قد
يكون واحدا انه جهتان لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة في موضوع واحد من جهة واحدة بالضرورة
فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولم يعرض لها اى لم يكن خارجة عنها ولا خارجية محمولة عليها بل تكون
خارجة غير محمولة فالوحدة عرضية كما في نسبة النفس الى البدن وهي نسبة الملك الى المدينة ومعنى انهما
متحدان في التدبير وهو ليس مقوما ولا عارضا لشيء منهما اذ ليس محمولا عليها الا بالمواطاة ولا بالاشتقاق
اما الاول فلان النفس الى البدن مثلا لا تحمل عليها بانه تدبيراته بل هو مستحق التدبير والتصرف فيه واما الثاني
فلان المدبر ليس هو المتعلق بل النفس فهو عارض لها فان اعتبر الوحدة بين النفس والملك في التدبير
او بين النسبتين في كونهما منشأ للتدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول الذي يجيء وان اعتبرت
بين النسبتين في كونهما نسبتين كانت جهة الوحدة اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها واما اذا اعتبرت
بين النسبتين في التدبير فهو الذي جهة الوحدة فيه غير عارضة لجهة الكثرة ولا مقومة كما بينا ثم ان
تثليث قسمة جهة الوحدة بالتقويم والعروض ومقابلهما وتفسير المقابل بالوحدة العرضية على ما ذكره الشيخ
ره والمتأخرون ليس في كلام الشيخ بل الشيخ سمى ما تكون جهة الوحدة فيه عارضا سواء كان محمولا او
موضوعا بالواحد بالعرض وعبر بالواحد بالذات عما يسمى وحدة النسبتين وحدة بالمناسبة وجعلها من
اقسام الواحد بالذات حيث قال في الهيات الشفاء ان الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق في انها لا قسمة

بينها

فيهما بالفعل من حيث كل واحد هو هو لكن هذا المعنى يعرض لهما بتقدم وتأخر فلذلك عد الواحد بالعرض و
الواحد بالعرض هو ان يحمل في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضي
كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد لان زيدا والطبيب واحد لان حاملا محمولان في موضوع كقولنا ان الطبيب وابن
عبد الله واحد اذا عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد يعني كقولنا
الثلج والجص واحد اي في البياض اذ قد عرض ان يحمل عليهما عرض واحد لكن الواحد بالذات منه واحد بالجنس
ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد
ثم قال واما الواحد بالمناسبة فهو مناسبة ما مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة عند الملك
واحدة فان هاتين الحالتين المختلفتان ولكن وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يتحد بهما بالعرض اعني
وحدة السفينة والمدينة بهما هي وحدة بالعرض واما وحدة الحالتين فليست الوحدة التي جعلناها
بالعرض انتهى ثم ان في كون الوحدة في وحدة النسبتين من القسم المقابل اعني ما لا يكون جهة الوحدة
مغايرة له كلاما ... على ما ذكره بحث الوحدة سيد المحققين وهو انه لا ظاهر ان المراد من النسبتين هو
التدبيران ولعل التدبير غير محمول عليهما وانا اقول لو سلم ان المراد من النسبة فيهما هو التعلق الذي
يكون سببا للتدبير على ما ذكرنا موافقا لما في شرح المواقف فلا نسلم ان اتحاد النسبتين انما هو في
التدبير بل في كونهما تعلقا خاصا من شانه ان يكون سببا للتدبير المخصوص كما ان اتحاد التدبيرين انما هو في
كونهما تدبيرا مخصوصا ولا شبهة في كون التعلق الخاص محمولا عليهما كما في التدبير المخصوص وفي كلام الشيخ
ايضا بحث اورده المحقق الدواني وهو ان وحدة النسبتين ان كانت لجهتهما او لذاتي من ذاتياتهما فتندرج
في الوحدة الجنسية او النوعية او الفصلية وان كانت لامر خارج فتدخل في الواحد بالعرض على ما فسره
ثم هي على الوجهين لا يصح جعلها قسما برأسه من اقسام الواحد بالذات واجاب عنه سيد المحققين بان المراد
بجهة الوحدة هيهنا ما به الاتحاد والمنظور اليه في تحققها له لا المنظور الى وحدة امر زائد فهي قد تكون عارضة للكثير
كالبياض للقطن والثلج وقد تكون مقومة كجنس الانسان والفرس وقد تكون ذات الكثير لا من حيث هي
كثيرة كالواحد بالاتصال فان قول الواحد عليه وان كان بواسطة عروض الاتصال لكن ليس بالنظر الى وحدة
الاتصال بل بالنظر الى حاله ذات المتصل وكذا قول الواحد للنسبتين المذكورتين وان كان بواسطة
عروض التناسب لهما لكنه ليس بالنظر الى وحدة التناسب بل بالنظر الى ذات المتناسبين فتكون جهة الوحدة
ذاتيهما لا من حيث الكثرة ولذلك عدها الشيخ من الوحدة بالذات انتهى وفيه تأمل لان الشيخ قال في آخر
الفصل واما الاشياء الكثيرة بالعدد فانما يقال لها من جهة انها واحدة لاتفاق بينها في معنى فاما ان
يكون اتفاقهما في نسبة وفي محمول غير النسبة ثم قال ان الواحد بالجنس ولما بالوحدة من الواحد بالمناسبة
هذا صريح في ان جهة الوحدة في الواحد بالمناسبة هي النسبة لا ذات الواحد وان النسبة محمولة وانها
غير مقومة للواحد بالجنس ان المقام لا يخلو عن اشكال ثم قال والتقدم من كلام الشيخ ان المراد بالمقوم هاهنا
هو المبادي ومنع لذلك حصرها قسمت جهة الوحدة فيه في اقسام ثلثة هي الواحد بالجنس والواحد
بالفصل والواحد بالنوع ولم يعد فيه ما تكون جهة الوحدة ذاتية كالواحد بالاتصال والواحد بالتماس

والواحد بالتناسب بل اشار الى هذا القسم بقوله فالوحدة عرضية انتهى وقد يدفع بتميز هذا القسم بالعرضية غير مناسب على ان ذلك لا يرفع التخالف بين كلام المتن وكلام الشيخ بخلافه على التوجيه المشهور ايضا فبيان ان التشابه جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض كما بالذات في ان اضافات النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه وكلا بد طيبة اوردة هو عن انه لو كان كذلك لزم ان يكون وصف الاقسام باسرها عرضية لكونها بالتبعية وبالعرض على طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه مثلا وصف الواحد بالجنس كالانسان والفرس بالوحدة وصف بحال متعلقه الذي هو جنسه هكذا وذلك لان في سائر الاقسام جهة الوحدة سواء كانت ذاتية او عرضية محمولة على جهة الكثرة بخلافها في هذا القسم فلعل هذا يكفي فارقا في كون الاتصاف بالتبع بخلافه فيما عداه ثم انه لا يخفى مما ذكر ان الواحد بالذات المقابل للواحد بالوحدة العرضية اعم من الواحد بالذات المقابل للواحد بالعرض ثم اعلم ان الواحد بالموضوع الذي عده الشيخ من جملة اقسام الواحد بالذات المراد به كما صرح هو به هو الواحد بالنوع الذي من شانه ان يصير واحدا بالعدد فان الواحد بالنوع الكثير بالعدد قد يكون من شان تلك الكثيرة العددية ان تصير واحدا بالعدد وذلك كالمياه الكثيرة اذا جعلت ماء واحدا فتلك المياه الكثيرة حين هي كثيرة واحدة بالنوع وذلك ظاهر وواحدة بالموضوع ايضا لان من شان موضوعها ذلك العدد الكثير ان يصير موضوعا واحدا بالوحدة بالفعل بخلاف نفس الانسان مثلا فانها واحدة بالنوع وليس بواحدة بالموضوع اذ ليس من شانها ان يصير واحدا بالعدد ولكن عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كانت هناك موضوعا معروضه لمحمول واحد كما في وحدة القطن والثلج من حيث البياض المحمول عليهما او محمولات عارضة لموضوع واحد كما في وحدة الكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما وهو خارج عنهما ومحمول عليهما وهذا هو معنى العارض لموضوع قوله عارضة لموضوع وبالعكس اي معروضة لمحمول صفة لمجموع قوله موضوعا او محمولات من قبيل النشر على عكس ترتيب اللف كما شرحناه فيكون قوله وبالعكس عطفا على قوله عارضة لموضوع وعكسا له فقط وجعل الشيخ القديم عكسا لمجموع قوله محمولات عارضة لموضوع وعطفا عليه اي موضوعات معروضة لمحمول فاسقط لفظة موضوعا وحملها على زيادة الناسخ ووجه المحقق الشريف بما شرحناه به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة فوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس في الحيوان ونوعية كوحدة زيد وعمرو في الانسان وفصلية كوحدتهما في الناطق وقد يتبيانها بمعروضاتها وقد يكون معروض الوحدة غير معروض الكثرة وهو الواحد بالعدد وهو على اقسام قال الشيخ ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد بل ولا غير بما هو واحد منقسم من حيث هو واحد لكنه يجب ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فانه قد يصير الماء مياها والخط خطوطا والذي ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من وجه اخر واما ان لا

يكون

يكون مثال الاول الواحد بالنوع كالناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اي من حيث هو انسان اذا قسم لكن
يتكثر من جهة اخرى اذا قسم الشخص وبدن فيكون له نفس وبدن وليس واحد منهما بانسان واما الذي لا
يكون فهو على قسمين اما ان يكون موجود له مع انه شيء ليس ينقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون
فان كان موجودا له مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسب الوضع
فيكون نقطة والنقطة لا تنقسم من حيث هي نقطة ولا من جهة اخرى فهناك طبيعة غير الوحدة المذكورة
واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان العقل له وجود غير الذي فهم منه
انه لا ينقسم ليس في ذلك الوجود بوضع وليس ينقسم في طبيعته ولا في جهة اخرى واما الذي لا يكون له
طبيعة اخرى فكنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعهما عددا
فمن هذه الاقسام من الوحدة ما لا ينقسم مفهوم حقيقة النفس فضلا عن قسمه ما دونه مكانا وزمانا
ولنعد الى القسم الذي يتكثر انه من حيث له الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال فمن ذلك
ان يكون يتكثر في الطبيعة التي هي لها ناسبة للكثرة عن الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ما يكون
تكثره في طبيعة غير التي لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غيرها فيها وهو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا
الماء واحد لانه معدد بانه معروض يعرض ان يصير ما كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل لمقارنة السبب الذي
هو المقدار انتهى فقول المصنف فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير هذه حيثية بقول مطلق اشارة
الى الوحدة التي هي مبدأ العدد او الموضوع الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وهذه حيثية بعينها
بالوحدة المطلقة من غير تقييد بان يقع وحدة النقطة او الخط او غيرهما فلفظ من موضوع المجرد عدم الانقسام
من قبيل اضافة البيانية ولا يستدعي ذلك ان يكون للموضوع مفهوم هو نفس مفهوم عدم الانقسام الكلي
المجرد عليه هذا المفهوم ولا يكون وحدة حيثية قوله والا فنقطة ان كان له مفهوم زائد ذو وضع اي
وان لم يكن مفهومه مجرد عدم الانقسام بل كان له مفهوم زائد على مفهوم عدم الانقسام وكان ذلك
المفهوم الزائد هذا وضع فذلك الموضوع نقطة حيثية اشارة الى قول الشيخ فان كان موجودا له مع ذلك
طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسبه فيكون نقطة وقوله او مفارق ان
لم يكن ذا وضع اشارة الى قول الشيخ واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس
وقوله هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة اي لا من حيث طبيعته التي عرض لها الوحدة كالماء
الواحد الخط الواحد لا من جهة اخرى كالانسان الواحد على ما مر من كلام الشيخ والا اي وان قبل القسمة
باحد الوجهين فهو مقدار او جسم بسيط ان كان قبوله القسمة من حيث طبيعته التي عرض لها الوحدة مقدارا
ان كان قبوله القسمة لذاته وهذا قول الشيخ فمن ذلك ان يكون تكثره في الطبيعة التي هي لها ناسبة للكثرة
عن الوحدة وجسم بسيط ان كان قبوله القسمة لا لذاته بل بغيره وهذا قول الشيخ ومن ذلك ما يكون تكثره في طبيعة
غير التي لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غيرها فيها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء والمراد بالبسيط هنا
ما يشترك الكل والجزء في الاسم والحد كالماء والياقوت وجسم مركب ان كان قبوله القسمة من جهة اخرى
فان المراد من المركب ما يقابل البسيط بالمعنى المذكور اعني ما لا يشترك الكل والجزء في الاسم والحد

كالانسان

كالانسان ان الواحد فقد استوفى جميع الاقسام المذكورة في كلام الشيخ ولا يرتاب ان الكلام في مفهوم الواحد
الذي لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب الواحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وفي المركب انما الكثير
ثبت اجزاءه لا من الجهة التي عرض لها الوحدة العددية بل اجزاءه من جهة اخرى مثل اجزاء الانسان اذا
اذا قسم الى نفس وبدن واعلم ان تخصيص تقابل القسمة لذاته بالجسم ليس للحصر فيه بل ينقسم الى البسيط
والمركب لاستيفاء الاقسام فلا ينتقض بالجزء والنقطة وبما يحل في المقدار او في محله حلول سريان
ويشبه هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة اشارة الى ان الواحد مقول بالتشكيك على ما تحته كما مر في
كلام الشيخ فالواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وبالفصل وهما من الواحد بالجنس وفيه
وفي الواحد بالفصل تفاوت على حسب تفاوتهما في القرب والبعد فكل ما هو اقرب من الجنس اولى من الفصل الذي
المرتبة لان الجنس مقول عليه جوابا لما هو وان كان الفصل اقل افرادا ومن الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى
بالوحدة مما ينقسم على تفاوت بحسب تبعيتهما والواحد بالذات اولى من الواحد بالعرض والواحد بالعرض كما
اولى مما بالعرض العام وكان ذلك اولى من الوحدة العرضية والكثرة ايضا مقولة بالتشكيك لكونهما
في كل حد ازيد منها فيما دونه والموضوع مركب محمول مما عرفت بالاول والمراد بالحمل الا بحمل
مواطاة على هذا القول على نحو الوحدة والانقسام الى الاقسام كما في بحث الوحدة اما مقومة
واما عارضة فكذا الحمل هو هو محمول اقسام الوحدة تحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر
هو هو الكثرة فانه لا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو واحد بخلاف الوحدة او في التشكيك
فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى بالحملية من البعض فان
قيل على الاول فيكون انقسام الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما هو من الوحدة فهو بالحقيقة
انقسام الوحدة وكذا كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر ينقسم باعتبار
انقسامه فاي فائدة للتعرض بخصوص هو هو ايضا هذا الكلام بعد الوحدة الشخصية واقسامها مع كونها
غير هذه حيث هو هو غير ملائم اجيب بان الهو هو لما كان شأن المتعارف بعد تفصيل اقسام الوحدة التي
ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو معنى مفيد من جملة فوائده انه لا يتوهم ان الهو هو مخصوص
بالاتحاد في الوجود او في غيره من اقسام الاتحاد وان كان المتعارف تخصيص بعض نحو الاتحاد فلا تتوهم
عرضي واشار بقوله وهذا هو الى ان اقسامه ليست بعينها اقسامها والعدم حينئذ في الوحدة المحضة
من غير كثرة واما على الملائمة فيتبع بانه وان كان لا يجري في الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة الكثرة
لكنه يجري فيها مع اعتبارها كما تقول زيد الكاتب هو الضاحك والوحدة في الوصف العرضي والذاتي
تشابهما بنحو بناء الضاحك البشر فالوحدة النوعية نحو تماثل والجنسية مجانسة والكيفية مشابهة والكمية
والوضع موازاة والاضافة مناسبة والاطراف مطابقة والاتحاد هو صيرورة شيء شيئا بعينه من غير
ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء اخر وهذا هو معناه الحقيقي لانه المتبادر اذا اطلق ويطلق مجازا
على صيرورة شيء شيئا بطريق الاستحالة وهو ان يزول عن الشيء شيء ويحدث اليه شيء اخر كصيرورة الماء
هواء والاسود ابيض او بطريق التركيب كصيرورة التراب طينا والاتحاد بهذين المعنيين لا شبهة في

بأنه وقوعه اما بالمعنى الحقيقي فممنوع والدليل المشهور عليه انهما بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان
لا واحد وان فنيا او فني احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يبق شيء منهما كان هذا
فناء لهما وحدوث امر ثالث واما ما كان فلا اتحاد فهذا وظاهر ومعه منع الانحصار في الشقوق الثلاثة
غلبة الظهور احتمال ان لا يكون المتحقق بعد شيء من الاتحاد شيئا منهما بل كان هناك هيئة مجردة احدهما
بعينه الاخر ونظائر ان ذلك غير كل واحد من تلك الشقوق وقد يتبرها المنع بانا لا نم انهما لو كانا موجودين
لكانا اثنين وانما يكون ذلك لو لم يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد هو نفس الوجودين قبل
الاتحاد فلصار واحدا ولا يلزم من ذلك حلول عرض واحد هو الوجود الواحد في محلين وانما يلزم
لو كان الموجودان بوجود واحد اثنين وليس كذلك بل هما فيما اتحدا ذاتا ووجودا والحق ان الدعوى
بديهية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه عليها كما اشار اليه المص في شرح الاشارات وصرح
به المحققون وحاصل التنبيه هو تمييز المعنى المتنازع فيه من بين المعاني المحتملة لئلا يلتفت اليه الذهن فيحكم
بجزمه ببطلانه ووقوع النزاع فيه انما هو للغلط والاشتباه بين المعنى المراد وبين غيرهما مما يطلق عليه
الاتحاد فلا ينافي كونه لم يلحظ طرفيه فلا يرها [illegible] شارح المقاصد بقوله وانت خبير بحال دعوى
الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجود بين ابين واضح من اتحاد الاثنين على الاطلاق وقد
يستدل بان قبل الاتحاد كان كل منهما متميزا عن الاخر فان بقي ذلك التميز بعد الاتحاد كانا اثنين
لا متحدين فان لم يبق فقد زال [illegible] زوال التميز زوال تميزه فيكون فناء لاحدهما وبقاء
للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يتوجه هنا ما يتوجه في الوجود بان يقال انهما بعد الاتحاد متميزان
بتميز واحد هو نفس التميزين الاولين لان كلا من التميزين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن
الاخر وهذا التميز لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون نفسهما ويتوجه عليه بان للمانع ان يقول تميز احد
الاثنين عن الاخر كان لانه لا يشبهه التميز لذاته فاذا زال التميز مع بقاء ذاته منعه [illegible]
هذا واذا بطل الاتحاد فالموهوم الذي هو اتحاد ما لا يعقل يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما مر في مبحث
الحمل والوحدة ليست بعدد لان العدد ما فيه انفصال [illegible] واحد والوحدة لا انفصال فيها الى
[illegible] هكذا في الشفاء قال المحقق الشريف ومنهم من قال العدد ما يقع تحت العد فيجعل الوحدة عددا او
في المعنى عنده صادق في نفسها [illegible] من الاعداد [illegible] عنده كون العدد ضعف مجموع
حاشيتيه المتساويين في القرب عنه خاصة شاملة لجميع الاعداد ولا العدد [illegible] بالكم المنفصل والنزاع
لفظي كما انه [illegible] دخولها تحت العدد ولذلك يقال عدد ما في البيت فكان عشرة مثلا ولا
ثم عددته فكان واحدا فانه قيل الواحد يقع في جواب كم وهذا يدل على دخوله تحت العدد بل على كونه عددا
اجيب بانه وقوعه في الجواب باعتبار انه مستلزم لسلب العدد كما يقع السلب في جواب كم فانه يقال في جواب كم عدد
في البيت ليس فيه احد بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير لا بغيرها بمعنى ان كل عدد من مراتب الاعداد
مركب من الوحدات التي مبلغ مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته فان العشرة مثلا متقومة بالواحد
عشر مرات لا بثلثة وسبعة ولا باربعة وستة ولا خمسة وخمسة الى غير ذلك من الاعداد التي تحتها قال

ارسطو على ما نقل في الشفاء لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة انتهى ولهم في بيانه
اصلهما انه يمكن تصور كون العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد التي تحتها فلا يكون شيء منها ذاتيا لها
وثانيهما ان تقوم العشرة بثلثة وسبعة ليس باولى من تقومها باربعة وستة ولا من تقومها باربعة
وستة ولا من تقومها بخمسة وخمسة فاما ان تتقوم بكل منها وهو ممتنع لان كل واحد منها كاف في تقومها
فيستغني به عما عداه مع انه ذاتي لها فيلزم استغناء الشيء عن ذاتيه بل استغناؤه عنهما جميعا
اليه معا واما ان تتقوم بواحد منها فقط وهو ممتنع لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فان قيل تقومها
بالوحدات ايضا ليس باولى من تقومها بتلك الاعداد واجيب بالمنع بل هو راجح باعتبار انه لازم على كل
حال وفيه نظر لان الكلام في التقوم الاولي فاذا فرض ان التقوم الاولي للعشرة من سبعة وثلثة
مثلا لا يمكن ان يقال ان تقومها الاولي من الوحدات انما حصل في ضمن ذلك ايضا وهكذا حتى يقال ان التقوم
من الوحدات لازم على كل حال فعند ذلك ولعل هذا هو مراد المحقق الشريف حيث قال بعد ابطال التقوم
المذكور وكون تلك الاعداد مشتملة على الوحدات ايضا يقتضي ترجيحا والقول بانه لا يكفي الوحدات
في تقومها لم يكن لتقوم تلك الاعداد مدخل في هويتها رجوع الى الطريق الاول انتهى بل الصواب ان
يقال المراد ان مراتب الاعداد حقائق مختلفة كما اشتهر ولكل مرتبة صورة وخصوصية تخصها فاذا قلنا
ان العشرة متقومة من السبعة والثلاثة فان اردنا انها باعتبار صورتيهما كان القول بتقوم العشرة
من تينك الخصوصيتين دون خصوصية الستة والاربعة مثلا مع تحققهما ايضا هناك ترجيحا بلا مرجح
وان اردنا انها لا باعتبار صورتيهما بل باعتبار آحادهما كان تقومها من الآحاد لا من الاعداد واما
اذا قلنا انها متقومة من نفس الآحاد لا من الخصوصيات فلا يتصور هناك ترجيح بلا مرجح اذ ليس في
نفس آحاد العشرة تعدد وهذا هو المرجح لان يقال انها متقومة من الآحاد لا من الاعداد وقال الشيخ
في الهيات الشفاء وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد
وتذكر الآحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد من غير ان يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصة من
خواصه فذلك يكون رسما لذلك العدد لا حدا من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير الى
تركيبه من عددين دون آخر مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيبه من ستة
مع اربعة وليس تعلق هويتها باحدهما اولى من الآخر وهي انما هي عشرة بهوية واحدة ومحال ان يكون هويتها واحدة
وما يدل على هويتها من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان كذلك فحدها ليس هذا ولا هذا بل انما
يكون اذا كان كذلك فقد كان لها التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة
لا انها لذلك ثابتة لها فتكون هذه رسوما لها فاذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد
وقد اختلف فيه قال الشيخ في الشفاء فقد قال بعضهم ان الاثنين ليس من العدد وذلك لان الاثنين هو الزوج
الاول والوحدة هي الفرد الاول وكما ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس بعدد فكذلك الاثنين الذي هو الزوج
الاول ليس بعدد قال ولان العدد كثرة مركبة من الآحاد والاخر اقلها ثلثة ولان الاثنين لا يخلو اما ان يكون
عددا اما ان تكون مركبة او يكون عددا اولا فان كانت مركبة فبعدها غير الواحد وان كانت عددا اولا فلا

بكونهما نصفا اما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لو لم يكن الو
غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها لا انقسام لها الى عددات ولا اذ لو لزم كثير من حقائق
بها ما بينه النحويون من لفظ الجمع وان اقله ثلاثة عند الاخفش بل يعنون بمثل ذلك الكثرة وان ليس من
واحد عليهم وغايتهم مثال ذلك ولا بنا الولد ولا يوجد زوج ليس بعده واد فرد ليس بعده فما فرض عليهم
ان يدابوا في طلب زوج ليس بعده اذا وجد وافرد ليس بعده ولهذا يشتغلون في العدد الاول ان يكون لا
نصف له صحيح بل لا نصف له عددا من حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد وانما
يفنى بالعد ما غير نفسها ويوجد غيره فالاثنان اول العدد وهي الغاية في القلة وفي العدد واما
الكثرة في العدد فلا ينتهي الى حد ثم يحصل انواع لا تتناهى تتزايد واحدا فواحدا مختلفة الحقائق يوقع
كل نوع من تلك الانواع يختص بخواص واثار يختص منشأ وما خصوصية ذلك النوع الذي هو صورته وهي
الاثار غير الآثار المشتركة بين مراتب كثيرة من الاعداد فانه لكل نوع من انواع الاعداد حقيقة بحسبه
وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على الهيآت اذا انضم بعضها الى بعض فانها ما بحسب الجمع بحسب ذلك
النوع من العدد بان يكون الاتحاد بين تسعة او ثلث ثلثات او اربع مرتبة المعبر في اللغة ذلك تعرفت توجيه
الوحدة والكثرة والوحدة قد تعرض لذاتها فيقع وحدة واحدة ومقابلها اي لمقابلها فيقع عشرة واحدة
ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار لكونها اعتبارية كما مر قد يعرض لها شركة فانه وحدة
تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة ويتميز عنها باضافتها الى زيد كذا وحدة عمرو وكما اشار اليه بقوله
فيتخصص اي الوحدة المطلقة المشتركة بينهما بالمضاف اي بما اضيف اليه الوحدة كزيد في المثال المذكور
وانما عبر عنه بمثال لكونه معروضا لاضافة الوحدة وسيجيء ان معروض الاضافة يسمى مضافا حقيقيا
هذا احسن ما قيل في توجيه المتن وكذا المقابل اي الكثرة ايضا يعرض لها شركة فيتخصص بالمضاف اليه
كالعشرة العارضة لاحاد الانسان المشاركة للعشرة العارضة لاحاد الفرس المتميزة عنها باضافتها
الى معروضها وقد تنقسم اي الوحدة الى معروضيها باعتبارين احدهما باعتبار انها وحدة لموضوعها والثاني باعتبار
انهما عرضان فالغير الاشبه في كونهما اضافتين والى مقابلها الذي هو الكثرة بالثاني وباعتبار
ثالث هو انها مقابلة لها وكذا المقابل اي مقابل الوحدة وهو الكثرة في انها ايضا تلك الاعتبارات
الثلث ويعرض له اي لمقابل الوحدة ما يجعل عرضها اي الوحدة من التقابل وهو كون المتقابلين
على المشهور الاثنين متى على ما وقع في بعض عباراتهم بحيث يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد
عند الاكثر او في محل واحد عند بعضهم في زمان واحد من جهة واحدة فالمثلان على المشهور متقابلان
مع امتناع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في واحد خرج ما يمكن اجتماعهما كالسواد والحلاوة
ودخل المتقابلات المجتمعان في الوجود في الاثنين وبقيد وحدة الجهة دخل مثل الابوة والبنوة
المجتمعين في زيد مثلا من جهتين وبقيد وحدة الزمان المجتمعان في ذات في زمانين وقيد الاجتماع
غير مغن عنه لصدقه على المقارنة في الوجود او وصف اخر اصطلاحا وان كان المتبادر بحسب العرف هو
المقارنة في الزمان ويرد على المشهور مثل الاخوة المتكررة من الجانبين لكونهما متماثلين على ما مر

بالا

به الان بزيكب كون التضايف في تقسيم المتقابلين لبيه قيد القسم لا قسما ويكون القسم هو المتقابل
المتضايف فيجوز كونه اعم من القسم او تتوقف منهما اصطلاحين يشير في احدهما التضايف دون الاخر
على ما قيل المتنوع الى انواعه الاربعة اعنى تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى المعقول والوجود
واللفظي والعقلي اي الوجود الذهني لا الى الوجود في الخارج لان السلب والايجاب نسبتان لا تحقق لهما
الا في النفس كما في القضية المعقولة او في اللفظ كما في القضية الملفوظة في الخارج وهذا اشارة الى ما قال
الشيخ في قاطيغورياس الشفا بقوله فنضاد بعض التقابل يختص بالقول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب
الذين موضعهما الموضوعات والمحمولات تتعاقب فيه ولا يجتمع معا وهذا الحكم القول في ليس في الوجود حلو ولا
وضع وبعضه يكون في خارج انتهى وهذا صريح في اعتبار نسبة كل من الايجاب والسلب فلا وجه لتخصيصها
بالسلب فقط كما في شرح المقاصد وهذا هو اول الاقسام الاربعة وثانيها تقابل الملكة والعدم وهو
الاولى او تقابل الملكة والعدم هو تقابل السلب والايجاب باعتبار خصوصية ما وهي النسبة الى قابل
الشي المسلوب يكون السلب لا مطلقا للايجاب بل عما من شأنه الايجاب كالعمى والبصر فانهما معتبر في
الثاني دون الاول وهذا القول انه معتبر في التقابل بحسب شخصه وقت تصافيها بالعدم فيهما العدم والملكة المشهور
كالكوسجية لفاقد اللحية بسبب هو كونه الشخص في ان اعتبر اعم من ذلك بان يعتبر له مع سوا كان بحسب شخصه
ونوعه كما مر او غيره او بحسب نوعه او جنسه القريب والبعيد كالكوسجية العمى للاكمه او العقرب
عدم الحركة الارادية للجبل القابل لها بحسب جنسه البعيد اعني الجسم المطلق الذي هو فوق الجماد فهو العدم والملكة
الحقيقيان فالحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهور منه وثالثها تقابل الضدين وهما وجوديان
فان اشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فحقيقيان والا اي وان لم يشترط كالحمرة والصفرة
فمشهوران على ما هو المشهور فالتضاد الحقيقي اخص من المشهوري على عكس تقابل العدم والملكة وهذا معنى
قوله وتعاكس هو وما قبله في الحقيقي والمشهور وجهان رابعها تقابل التضايف وهو كون الشيئين بحيث
يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر كالابوة والبنوة وانما انحصر هذه الانواع الاربعة لان المتقابلين
اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فمتضايفان والا فمتضادان
وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي فعدم
وملكة والا فسلب وايجاب هذا هو المشهور وظاهر بنائه على كون المتقابلين اما وجوديين او احدهما وجوديا
والاخر عدميا فيرد عليه انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المتاخرون
على ان نقيض الممكنة يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى اللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه
من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية لهذا يقال ان اللاعمى اما عبارة عن البصر
فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا للوجودي لنفس فهما واذا جاز ان يكونا عدميين
فالاولى ان يبين الحصر بوجه اخر يشملهما كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر في
السلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب
والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فتقابلهما التضايف

والا فالتضاد كما في شرح المقاصد او بعطلية ايضا بان عدم اللازم عين تقابل وجود الملزوم ولذا

الطرد العكس في التباين في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون احدهما عدما للاخر

وتفسيرهما ثبوتا ان لا تقابل بين العدمين مع ذلك لان العدم اما مطلق واما مضاف والمضاف اما مضاف

الى العدم الاخر كالعمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع واما مضاف الى الغير كاللاسواد واللابياض

اما المطلق فلا يقابل نفسه وهو ظاهر ولا المضاف لاجتماعه معه واما المضاف فلا يقابل المضاف الى الغير

لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان بل المضاف الى العدم لكن يلزم ان يكون احد المتقابلين

وجوديا والاخر عدميا كون ذلك الاخر عدما له فالمقابل بالنسبة الى العدم المضاف وجودي

منزلة الوجودي من حيث ان المضاف سلبه فتقابل على تقدير عدم اضافة احد العدمين الى

الاخر يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين الذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام

بالنفس وعدم القيام بالنفس على تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما اذ لو كان

تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب انما كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة

فلا اذا العدم قد يتعاكسان كل منهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان

ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كلاهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم

الحول يقتضي ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى التقدير

لا يصح تفسيره لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان يجب ان التقابل في مثل هذه الصورة ليس

بالذات بل لا يستلزمها اجتماع المتقابلين بالذات فان عدم القيام بالنفس انما يقابل عدم القيام بالنفس

لاستلزامه القيام بالنفس كما ان مقابلة عدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر انما

هو لاشتماله على قابلية الحول المستلزمة لقابلية البصر فيكون بالعرض في المنحصر الاربعة هو التقابل

بالذات وبذلك يندفع النقض بعدم اللازم ووجود الملزوم ايضا فان التقابل بينهما الان وجود

الملزوم ملزوم لوجود اللازم او لان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فيكون بالعرض لا بالذات

وفيه ان الفرق بين مقابلة السواد للبياض ومقابلة عدم اللازم لوجود الملزوم حيث كان

الاول مقابلة بالذات لا باعتبار ان وجود كل منهما يستلزم عدم الاخر والثاني مقابلة بالعرض

باعتبار ان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم او عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم لا يخلو عن

اشكال ولعل لهذا ذهب بعضهم الى ان التقابل بالذات منحصر في السلب والايجاب كذا قيل وما قول

الشيخ في الهيات الشفا بان التقابل بين الاضداد بل تقابل كل ذات توجب في المادة عدم ذات اخرى

انما يكون لاجل العدم انما هو لاجل ان ذواتهما في حد انفسهما وبحد فصولهما يمانع عن الاجتماع ويتنافيا

وهذا صريح في ان مقابلة مثل السواد والبياض ليس لاجل كون واحد منهما مستلزما لعدم الاخر ليكون

بالعرض كمقابلة عدم اللازم ووجود الملزوم فتدبر واما الجواب بان مرادهم بالوجوديين ما لا يكون احدهما

عدما للاخر كما ان مرادهم ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا ان يكون ذلك الاخر عدما له كما مر فيكون العدمان

في هذه الصورة داخلين في الوجوديين فقضية العدد لا يمكن فيها سرما مر ولا يكون التخصيص الى المتضادين

يكونهما وجوديين معنى ح كما لا يخفى واعلم ان الشيخ في قاطيغورياس الشفاء جعل التقابل على قسمين احدهما
ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد على سبيل الصدق والحمل عليه بمواطاة وهو تقابل النفي و
الاثبات في اللفظ الاعم وذلك كالفرس واللافرس ويكون احدهما في قوة سلب الاخر سواء كان السلب
بسيطا كالمثال المذكور او مركبا كقولك زيد فرس زيد ليس بفرس وجميع الاشياء المتنافية الطباع
متقابلة بهذا المعنى سواء كان مما يصدق الموضوع اولا فان شيئا منها البتة مع الاخر عنا بينهما ان لا
يجتمع المتقابلان في موضوع واحد بان يوصف بهما على سبيل الاشتقاق ايضا وذلك بان يتنافيا من
حيث الكون فيه مثل الحرارة والبرودة والحركة والسكون وما يجري مجراهما والقسم الاول هو
تقابل اولا ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على موضوع الى اعتبار الوجود في الموضوع فجعل تعاند
الامور التي تشترك في عام او خاص تكون موجودة فيه بالقوة معا ولا يجتمع بالفعل معا تقابلا بالمعنى
الثاني وهو المقسم للاقسام الاربعة المذكورة قال فيكون معنى هذا التقابل كالجنس لاقسام له كالانواع
لا انواع اما اقسام محققة وانما اقسام بحسب ما يصلح للمبتدي ويكون اسهل على متعلم قاطيغورياس
وهو قبل الصلح على بحث العلوم فصرح بان الاصطلاح في اعتبار العدم والملكة وفي اعتبار التضاد
يختلف بحسب قاطيغورياس المنطق وبحسب سائر العلوم فقال اصطلاح المنطق انما التقابل للملكة قسم احد
الاقسام المذكورة للعدم وهو الذي يجب التحقق فيه وقته فلا يمكن انتقال الموضوع من العدم الى الملكة
بل بالعكس فقط واما سائر الاقسام المذكورة للعدم فداخلة في التضاد فانه لو صرح في هذا الاصطلاح كون
الضدين وجوديين بل سواء كان احدهما وجوديا والاخر عدميا بالوجوه المذكورة للعدم او كان كلاهما وجوديين
بخلاف سائر العلوم فان الضدين فيها يجب كونهما وجوديين والعدم فيها غير مختص بالمتحقق فيه وقته بل
جميع الاقسام المذكورة للعدم مع ملكاتها داخلة في تقابل العدم والملكة ولما كان ما يذكر في قاطيغورياس
انما يذكر للمبتدي اكتفى له بالمشهور ولم يحقق ما بقي من الفروق كل ذلك مما صرح به الشيخ وصرح ايضا
بان المشهور من التضاد ومن تقابل العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب اصطلاح قاطيغورياس والحقيقي
منهما هو ما اعتبر بحسب اصطلاح سائر العلوم واما ما ذكرنا في شرح كلام المصنف موافقا للمشهور من ان
المشهور من التضاد ما لم يعتبر فيه غاية الخلاف بخلاف الحقيقي منه فلم نجده في كلام الشيخ بل هو بناء
بخلافه كما عرفت ثم انه صرح في مواضع من قاطيغورياس بان المتضادين الحقيقيين لا يكونان الا
في غاية البعد والخلاف وانه قد لا يتعرى الموضوع عن احدهما فلا يكون بينهما واسطة كالصحة والمرض وقد
يتعرى عنهما فيكون بينهما واسطة كالسواد الصرف والبياض الصرف فان بينهما وسائط الوان يخلو الموضوع
عنهما اليها وربما خلا عنهما الى العدم بان يصير مشفا فيكون الواسطة سلب الطرفين عن غير اثبات واسطة
فليطلب وقال في الهيات الشفاء والمتوسط بالحقيقة هو الذي مع انه منهما لعرضا يتبع بحيث يكون الانتقال
اولا في التغير الى الضد فان الاسود لذلك يتغير اولا الى الاغبر ثم يبيض انتهى ويظهر منه ان التقابل بين
الاوساط او بين الطرف وشيء من الاوساط انما هو لاشتمال الاوساط على الاطراف كما حققه المحقق الدواني
فان الوسط الذي هو اقرب الى الطرف الذي هو البياض مثلا الى الوسط الاخر الذي هو اقرب الى الطرف الاخر

الثلثة هو السواد وبياض بالنسبة الى ذلك الوسط الاخر وكذلك الوسط الاخر سواد بالنسبة الى ذلك الوسط الاول
فالتقابل بين الوسطين ليس في الحقيقة الا بين السواد والبياض اللذين هما الطرفان والمتاخرون لما لم يتفطنوا
لذلك حكموا بان التضاد الذي هو احد الاقسام الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهوري على ما اعتبره لا الحقيقي
وانه اذا اريد الحقيقي يزيد قسم خامس هو ما بين الاوساط وحده بالتعاند فان قلت نحن نجد بين الوسطين
كالحمرة والصفرة تقابلا بالنظر التقابل الذي هو باعتبار انتسابهما الى السواد والبياض بل باعتبار نفسيهما
وايضا قد يتحقق الوان متوسطة لا يتحقق التفاوت باعتبار قرب احدهما الى البياض والاخر الى السواد فكيف يحكم
بينهما بالتقابل قلت هذا مجرد دعوى غير مسموعة لا قدح لها في الحصر ولا ينفع لها في النقض فليتدبر ثم لا
يذهب عليك ان القسمة لا تنحصر فيها على كلا الاصطلاحين فان اصطلاح القدماء وان
كان التقابل مخصوصا بصحة احد الاقسام المذكورة للعدم لكن لم يشترط في المتضادين كونهما وجوديين بل ثلثة
اقسام العدم داخلة في التضاد كما عرفت وفي الاصطلاح الاخر وان خص المتضادان بالوجوديين لكن
لكن العدم جميع الاقسام ولعل الاشارة الى هذا المعنى هو مقصود المصنف من قوله ويشبه ان يكون هو وما قبله
في الحقيقي والمشهوري ههنا دليل على ان مراد المصنف من المشهوري من التضاد ليس ما هو المشهور بل ما ذكر
في المتقدمون فليتدبر وليعلم ان المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب قد يوجد نفي الموجبة والسالبة
وذلك اذا اعتبرنا التناقض موجبة وسالبة فيكون موضوعهما نفس موضوع القضية الموجبة والسالبة
كقولك [illegible] فانه يقع على الموجبة [illegible]
قد يوجد ان نفس الايجاب والسلب وذلك اذا اعتبرنا ايجابا وسلبا فيكون موضوعهما نفس القضية فانها
هي التي فيها الايجاب فيتحقق فيها مثلا الانسان حيوان والسلب فيتحقق ليس الانسان بحجر صرح به الشيخ فما ظنه بعض
وقد يعرض لهما التضاد ايضا كما في السلب الكلي والايجاب الكلي كقولنا كل انسان كاتب بالفعل ولا شيء
من الانسان بكاتب بالفعل فانهما ايضا متنافيين لكونهما ما يكذبان معا فانهما متضادان كما صرح به
الشيخ في احوال القضايا فموضوعهما ايضا نفس القضية وليعلم ايضا ان السلب قد يؤخذ بسيطا وهو
سلب وجود الشيء في نفسه كاللافرس معناه لا وجود الفرس في نفسه كما ان المركب منه هو سلب وجود
شيء لغيره كما في زيد ليس بكاتب فان معناه سلب وجود الكتابة لزيد فالمتقابلان بالسلب والايجاب
البسيطين هما وجود الشيء في نفسه ولا وجوده في نفسه وموضوعهما نفس الشيء هذا اذا اعتبرنا
البساطة في السلب الذي هو من التقابل القسيم للاقسام الاربعة [illegible] هو باعتبار الوجود وعلى ما اذا
اعتبرنا ما في تقابل النفي والاثبات اعني ما هو بحسب الصدق فيكون معنى السلب البسيط كاللافرس
رفع مفهوم الفرس لا رفع وجوده فتدبر ثم ان الشيخ قال في فصل عقده لحل شكوك قيلت في التقابل
بما ملخصه لقائل ان يقول ان الحرارة وحدها لا تكون ضدا بل يكون حرارة فقط بل انما يصير ضدا
بالقياس الى البرودة وهي اذا اخذت بالقياس الى البرودة ضدا كانت مضافة فهي من حيث هي
ضد من المضاف فلا يكون كالقسيم له بحسب التقابل ثم اجاب عنه بان الحرارة ينظر اليها والى البرودة
معا فيكون الحرارة من حيث هي حرارة ضدا للبرودة ثم تؤخذ من حيث هي ضد فتارة اخرى فيكون مضافا

للبرودة

الى البرودة فيكون الحرارة نفس اعتبارها مع البرودة يصح حملها عليها فيجد الصدق لا يصح عليهما معنى
هذا التضايف فليس احدهما معقول الماهية بالقياس الى الآخر فاذا الموضوع في حمل الضدية شيء و
الموضوع في حمل الاضافة شيء هو اما نفس المحمول الاول او اما الموضوع ماخوذا مع المحمول الاول
ثم قال رحمه الله وههنا اشكال آخر وهو ان التقابل من حيث هو تقابل من المضاف ثم المضاف تحت التقابل واخص
فهذا هو اعم سواء كان محمولا كما يكون تحت الجنس او موضوعا كما يكون تحت الجنس انواعا ولكنها
لوازم او مشككات ثم اجاب عن هذا الاشكال بان المتقابلات تعرض لها الاضافة وليست نفس
هويتها مضافا فان كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف وليس كل تقابل مضاف وذلك لان التقابل
من التقابل وقد علم ان الموضوع له ليس هو الموضوع للتضاد كما عرفت ولا الملكة والعدم المضاف ولو كان المضاف
امرا محمولا على التقابل حملا مطلقا لكان كل متقابلين فيهما متضايفان مطلقا لا بشرط اللحاق انهما كانا حتى
ما يحال كذا لكن كل متضايف فهو متقابل وكل متضاد وكل عدم وملكة اينما كانا وليس كل متقابل من
المتقابلين في المتضايف لم من التقابل ويفرق بين قولنا ان كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف وبين
قولنا كل تقابل مضاف فان الذي هو مضاف هو تقدير حمل لكل ما له طبيعة العام باعتبار شرط ينضم اليه ما هو اخص
وهو ههنا النظر اليه من حيث هو متقابل وهذا النظر يخصصه فيمتنع هو ما لكل ما تحته هذا كلام الشيخ
والى الاشكال الثاني وجوابه اشار المصنف بقوله وهو مندرج تحته اي تحت التضايف الجنس اي التقابل وهو
جنس الانقسام الى الاقسام الاربعة التي هي كالانواع له ويدل على ذلك قول الشيخ فيكون نفس هذا التقابل
كالجنس لما تحته كالانواع على ما نقلنا عنه باعتبار عارض وهو النظر اليه من حيث هو متقابل كما هو
كلام الشيخ واما ان التقابل ليس جنسا لما تحته بوجه من الوجوه وذلك لان التضايف مهيته انه معقول
بالقياس الى غيره ثم يلحق هذه المهية ان يكون مقابلا لما نهاية متقوما بغير الذي هذا من المعاني التي
يجب ان يتمكن في الذهن اولا حتى يتقرر في الذهن ان الشيء مهيته معقولة بالقياس الى الغير ثم اذا صار الشيء
مضافا فان صح في الذهن ان يكون محلا لصفة التقابل فالذاتية بشرطها غير موجودة بين التقابل وبين الاشياء
التي هي كالانواع للتقابل انه لا يمكن حمله على غير التضايف من التضاد وغيره وايضا انما خص التضاد
على سبيل التمثيل وبعد فلينه ثم قول المصنف ومقوليته اي مقولية التقابل عليها اي على الاقسام
المذكورة بالتشكيك وذلك لما سبق في نفي التشكيك في الذاتيات وسواء في ذلك الاعتبار
وغيرها او لما بان مقولية التقابل بالتشكيك كما اشار اليه بقوله واشدها اي اشد الانواع الاربعة
فيه اي في التقابل السلب فان المنافاة في الاجتماع التي هي حقيقة التقابل بين الشيء ونقيضه منافاة
بالذات بخلاف المنافاة بين الشيء وغيره فانها انما هي لكونه مستلزما لرفعه بالذات فان العقل يحكم
بان المنافاة بين الحرارة والبرودة انما هي لاستلزام كل منهما رفع الآخر ثم عدم الملكة اشد من المضائقة
لكون الرفع داخلا فيه وخارجا عنها ثم التضاد اشد من التضايف وذلك كيف وقد توهم كونه اشد
الاربعة فلما فرغ من ذكر اقسام التقابل واحكامها اراد ان يذكر احكام اقسام مما سوى التضايف فانه
سيجيء في مباحث الاعراض فقال بعض الفصل اي تقابل السلب والايجاب بسيطا كان او مركبا التناقض

ليس بخفي على المصنف فذلك طلب الشيخ بقوله واما التقابل

وهذا

وبهذا المعنى قيل نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه عن نفسه او رفعه عن شيء والمشهور المتبادر
من التناقض ما يكون في المركب لكن المراد المعنى هو الاعم ولذلك قال ويتحقق اي التناقض في القضايا
بشرائط ثمان وهي وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط
ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما
عند اختلافهما في شيء منها كما في قولنا زيد قائم وعمرو ليس بقائم وزيد كاتب وزيد ليس بكاتب وزيد قائم
وزيد قائم نهارا وليس بقائم ليلا وزيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار والجسم مفرق للبصر
بشرط كونه ابيض وليس بمفرق للبصر بشرط كونه اسود وزيد اب لعمرو وليس ابا لبكر والزنجي اسود
بعضه وليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل وانما خص القضايا لان تحقق
التناقض في المفردات لا يتوقف عليها وهذا اي الاشتراط بالثمان انما هو في القضايا الشخصية اي
التي موضوعها شخص جزئي كقولك زيد كاتب زيد ليس بكاتب اما المحصورة وهي التي موضوعها كلي قد
حصر افراده بدخول لفظ كل وما في معناه او بعض وما في معناه عليه فبشرط تاسع وهو الاختلاف
اي في الكم بان يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان الكليتين ضدان الكلية كما عرفت فيجوز كذبهما مع تحقق
الشرائط الثمان كقولك كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولك
بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان فلا يكون شيء منهما نقيضين لان التناقض في القضايا
هو اختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الاخرى وهذا الاشتراط بالشرائط التسعة
انما كان اذا كانت القضايا مطلقة وفي الموجهات فبشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا فانه لولا
اختلاف الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط
التسع كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان وبعض الانسان
كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب بالضرورة وانما قال الاختلاف لا يمكن اجتماعهما صدقا او
كذبا لانه لولا الحيثية المذكورة في المذكورة لم يتحقق التناقض بمجرد اختلاف الجهة فان الممكنة والمطلقة
مع تحقق الشرائط التسع غير متناقضتين في المادة المذكورة مع كون الممكنة والضرورية متناقضتين
فيها وكذا المطلقة الدائمة متناقضان فيها فعلم ان مجرد اختلاف الجهتين بحيثية كانت معروفات
بالشرط والنحو فلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر فيها جهة من الجهات فلا بد من اعتبار
رفعها ايضا في نقيضها ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فرفع الضرورة لا
يكون ضرورة بل امكانا او بالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا او بالعكس وكان رفع الضرورة
كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا بل امكانا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة
ولا امكانا بل اطلاقا وعلى هذا القياس علم ان اعتبار الحيثية لا بد منه في اختلاف الجهة ثم انه
ليس المراد ان المطلقات الشخصية والمحصورة يتناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينهما اذا
كانت شخصية الشرائط الثمان واما اذا كانت محصورة الشرائط التسع اذ لا تناقض بين المطلقات على
المراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق بينهما

يتحقق

يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال لتناقض القضايا باشرطها يتحقق فيها مع قطع
النظر عن جهتها وشرط آخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض المخصوصات يكون ثمانية وفي المحصورات
عشر ونظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتها ثم اعتبارهم شرائط
بحسب الجهات في المختلطات كذا قال المحقق الشريف واعلم انه قد يرد وحدات الثمان الى وحدتين هما وحدة الموضوع
والمحمول باعتبار ان كلا من المحمول والموضوع يختلف باختلاف شيء من الامور الباقية فلم يتحقق وحدة
الموضوع او وحدة المحمول بل الى وحدة واحدة وهي وحدة النسبة اذ باختلافها لا غير يختلف الموضوع و
المحمول لكن ذلك على ما قيل تقريب لذهنهم لان مقصودهم عن تفصيل الشرائط ان لا تغفل عن تلك
تلك الاعتبارات فيغلط ويظن في قضيتين مثل قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر انهما
متناقضتان الغفلة عن عدم الاتحاد بينهما في القوة والفعل والاظهر ان تعين القضية في نفسها يعينها
بان يتنوع عن ما اثبت فيها كيف ما كان بلا حاجة الى تفصيل الشرائط واما التفصيل الذي يورده
المنطقيون في تعيين نقيض القضية فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها او لوازمها
المساوية لها حتى يكون عندهم في التناقض قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس
والاقيسة والمطالب العلمية واما ما قال المحقق الدواني من ان اعتبار وحدة النسبة يغني عن اعتبار
الوحدات الثمان واعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة لان القضية الموجبة الخارجية
لا تناقضها القضية الذهنية وان اشتملتا على الوحدات الثمان كقولك زيد اعمى اي في الخارج وليس زيد
باعمى اي في الذهن ولا تفاوت بينهما الا في نفس النسبة فان الحكم في احدهما بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى
بسلب الاتحاد في الذهن وكذا الحمل الذاتي مع الحمل العرضي كقولك الجزئي جزئي اي بالحمل الذاتي وليس
الجزئي بجزئي اي بالحمل العرضي فالوجه الاقتصار على اعتبار وحدة النسبة ثم الاشعار بان تلك
الوحدة مشروطة بتلك الوحدات ففيه ما لا يخفى على المتامل واذا قيد العدم بالملكة يحصل محمولا في القضايا
مثبتا للقضية معدولة ولكن ظ هذا الكلام مبني على ما زعم بعضهم من ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها
عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او بلفظ معدول بان تركب كلمة السلب
بلفظ محصل فعلى هذا يستنتج القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او
نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا لكن الحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء
في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف
العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق في موضعه كذا قال المحقق الشريف واجاب عنه
المحقق الدواني بانه يمكن ان يكون مراد المصنف من تقييد العدم بالملكة اشارة الى انه مسلوب سواء
اعتبر معه الاستعداد او لا فان الملكة قد تطلق على ما يعم الايجاب كما هي الاعلام متعرفة بملكات
وفائدة اعتبار التقييد ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلامه مبنيا على الزعم المذكور
ومن تقابل الوجود به اي الموجبة المحصلة صدقا لامتناع ان يصدقا الكاتب واللاكاتب مثلا
على موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فلا يصدقان معا لا كذبا لامكان عدم الموضوع

يكذبان

فكذا بان معا الاستدعاء الايجابي جود الموضوع وقد يستلزم الموضوع في التضاد احدا لضدين بعينه كالثلج البياض او لا بعينه كالجسم الحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو اي بان يخلو عنهما لا الى المتوسط بينهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض او عند الاتصاف بالوسط اي بان يخلو عنهما ويتصف بالمتوسط بينهما سواء عبر عنه باسم وجودي كالفتور المتوسط بين الحرارة والبرودة او بسلب الطرفين كما في لا عادل ولا جائر لمن اتصف بالعفة المتوسطة بين العدالة والجور بخلاف قولهم الفلك لا خفيف ولا ثقيل اذ لم يرد بهما اتصافه بالمتوسط ولا يحصل للواحد ضدان معا وذلك كما قاله الشيخ في الهيات الشفاء واما ان يحصل بها على غاية الخلاف والبعد فلا يقع بين الواحد وبين الاخرين اثنين فذلك لا يقع لان التخالف بين الواحد وبينهما اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة في صورة الخلاف فيكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون في جهات فيكون تخالف بوجوه من التضاد لا وجها واحدا فتقرر بان ان ضد الواحد واحد هو اي التضاد بل التقابل الذي هو مقسم للاربعة منفي عن الاجناس ومشروط في الانواع باتحاد الجنس قال في الهيات الشفاء والاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت مما يحل المواد فنفس تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا يجتمع في مادة واحدة واما المتغايرات التي تختلف بالانواع تحت الاجناس المتوسطة التي دون الاعلى فيستحيل ان يجتمع في موضوع واحد ثم قال ايضا الاضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس وتتفق في الموضوع فمنها ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا ومنها ما يكون الموضوع يحتمل او لا في غيرهما حتى يعرض له احدهما فان مزاجا ما يخلو من الشيء حادا ان احتاج الى مزاج اخر فليس كالكائن في استحالة الحار الى البارد فلما كان الضدان يكونان في الجنس فلا يخلو اما ان يكون عدم كل واحد منهما في طبيعة الجنس يلزمه الاخر فقط فيكون لا واسطة بينهما واما ان يكون ليس كذلك ثم قال ايضا وان لم يكن شيء من الاجناس الغالبة بمتضاد فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية واقعة تحت جنس ان يكون جنسها واحدا فيجب ان يكون الاضداد تحت الفصل مثل السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت المذوق انتهى وبالجملة فمستند هذا الحكم انما هو الاستقراء ولما اعترض عليه بان الخير والشر ضدان مع كونهما لا انواع كثيرة تحتهما وكذا الموافقة والمخالفة وكذا الفضيلة والرذيلة وان الشجاعة والتهور ضدان مع كونهما تحت جنس ما الفضيلة والرذيلة وان الشجاعة مضادة للتهور والجبن فيكون للشيء الواحد ضدان فهذا انا نقض الحكم السابق اشار الشيخ الى الجواب عنه بقوله واما الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا فالخير لا يحمل على بعضه متواطئا ولا الشر مع قلة التشريك في كل شيء بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير يدل على وجوده فبينهما تخالف العدم والوجود واما الواحد والاول ولمثال ذلك فانهما يشتركان في غير جنس الخير والشر فانهما يشتركان في المحسوس او في المتخيل او غير ذلك فليس انواعا الخير والشر ويشبه ان يكون حاصل الكلام في النظر عائدا الى الاشياء التي هي متضادة لها اجناس قريبة يدخل فيها طبقة منها موافقة للحاسة او العقل وطبقة مخالفة لا بها كان ما لتعلق منها اللطف الموافق والمخالف فيجعلوا احدهما جنسا الطبقة والاخر للطبقة الاخرى وليس الواجب كذلك بل دلالة الموافقة والمخالفة دلالة اللوازم ولا نهما ليسا للاشياء انفسها بل بالاضافة الى وامّا القول بوجوب الضدين في جنسين متضادين

فيكون المتقابلات للواحد من جهة واحدة

مثل

مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا قول متوسع فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون فضيلة
وكذا التهور في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليستا الا اجناسا من هذه
الكيفيات كما ان الطيب وغير الطيب ليسا جنسين للروايح والمذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات تلحقها
فالشجاعة من حيث انها لا تضاد التهور ولا الجبن وانما المتضاد انهما اي التهور والجبن للاعتدال الذي هو نفس الباب الثالث
من الكيفيات واما الشجاعة فيقابل اللاشجاعة ثم اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن فان مضادات الشجاعة
التهور فانما تضاده لا لطبيعة ذاتيهما بل انما تضاده لعارض فيهما وهو انه محمودة ومذمومة ان الفضيلة
وكذلك مذموم معد رذيلة ضدا وجعل الجنس والفصل واحدا فيه لما يتوهم من ان التضاد بين النوعين
يرجع الى فصليهما لان الجنس مشترك بينهما فلا يتصور التضاد من جهته والفصول لا يجب دخولها تحت جنس
واحد فلا يجب دخول الفصل على ما مر فلا يجب دخول الفصلين تحت جنس واحد حتى يتفرع عليه الدفع ان جعل
والفصل واحد فيهما متحدان في الوجود الا هو وجود النوع بعينه في الواقع والتضاد انما هو بحسب المفهوم
والتضاد بل التقابل انما هو من احكام الوجود وذاتيات النوع الحقيقية فتضاد الفصول بعينه تضاد الانواع
في الواقع وايضا فالفصول داخلة تحت الجنس في الواقع لدخول الانواع تحته فليتدبر

الفصل السادس في العلة والمعلول وفيه مسائل الاولى في تعريف العلة وتقسيمها الى الاربع

كما قال كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له قال المحقق الشريف
هذا التعريف بظاهره لا يتناول العلة المادية والصورية والغائية وحدها اذ لا صدور عنها لانها
غير موثرة فالاولى ان تعرف بالاحتياج فيقال العلة ما يحتاج اليه امر سواء كان احتياجه اليه في
الوجود دون الماهية كالعلل الاربع الخارجية في كل امر او انما قال بظاهره لامكان تاويل الصدور الى الاحتياج
كما يشعر به ايضا قوله فالاولى اقول يمكن ان يحمل الصدور على ما يعم صدور الوجود سواء كان تاثيرا
او جعلا ومنها على التاثير وصدور التقوم فالعلة الغائية يصدر عنها الوجود بمعنى كونها باعثة
على التاثير والمادية والصورية يصدر عن كل منهما التقوم ويمكن ايضا ان يقال هذا المفهوم المراد
اعني ما يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام يصدق على كل من العلل فانه يصدق مثلا على
العلة المادية انه يصدر عنها امر بانضمام العلل الباقية اليها كما انه يصدق على الفاعل الغير المستقل
ذلك الا ان الصدور في الاول يكون باعتبار المنضم لا المنضم اليه وفي الثاني باعتبار المنضم اليه
وامثال ذلك وان كان خلاف الظاهر المتبادر ولكن كثيرا ما يتسامح في مثل هذا المقام لظهور ما
هو المراد ويمكن ايضا ان يقال ان هذا تعريف للفاعل واما تعريف غير الفاعل فيعرف منه بالمقايسة
مثل ان يقال العلة الغير الفاعلية ما يصدر عن الشيء بانضمام اليه المرجح يكون التقسيم
الثنائي المقبول وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية تقسيما للمطلق العلة المعرف بمثل ما ذكرنا
صريحا وبعضها مقايسة ويؤيد هذا التوجيه ما في شرح المقاصد من انه قد يراد بالعلة ما يحتاج
اليه الشيء وبالمعنى ما يحتاج هو اليه الشيء بعضو او بجوه وان كانت الكلمة عند الاطلاق انما تنصرف الى
الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء اما بالاستقلال او بانضمام الغير اليه واما ما في الشرح القديم من ان

هذا

هذا تعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة لكون العلية والمعلولية بمعنى التأثير والتأثر متسويين بالبديهة
فيرد عليه ان التأثير والتأثر غير معنيا الفاعلية والمنفعلية لا العلية والمعلولية الشاملتين للعلل
الاربع ومنافيتا لهما لكن اشتراكي كلام المصنف بما يوهم كون التعريف لفظيا ويدل عليه ايضا كلام
المواقف من ان تصور احتياج الشيء الى الغير ضروري فالمحتاج اليه يسمى علة والمحتاج معلولا وتبعه فيها
كلام شرح المقاصد المنقول انفا وهو الحقيق لكن ذلك لا يدفع المؤاخذة المذكورة عن كلام المص فتدبر
واما بيان الانقسام فقرر شارح المقاصد علة الشيء بمعنى ما يتوقف هو عليه اما ان تكون داخلة فيه او
خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشيء معها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة
المادية وان كانت خارجية فاما ان يكون بها الشيء وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية ويخص
الاوليان باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما ينتزع منهما
كالجنس والفصل ويخص الاخريان باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما
ق وتمام هذا الكلام ببيان امور الاول ان ما ذكره في بيان الحصر وفي ضبط الاقسام لا دليل على انحصار العلل
فيما يتوقف عليه الشيء غير العلل التي هي الاستقراء الثاني ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما يشبههما
من الاجزاء لصدق التعريف عليهما وكذلك في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والالات
في الاقسام لكونها راجعة الى الغائية التي هي ما ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء
على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل منها اليه يستقيم لانها ما تجئ عن المعلول وقد صرح هو ايضا
بان المادية داخلة الثالث ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب هو الموافق لكلام ابن
سينا ان الحق اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقتها الصورة يكون وجود المعلول
معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج من تعريف المادة فلا
يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا
بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون حصول الشيء معها بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود
معه بالقوة في الجملة وح لا انتقاض الرابع ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول
معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان جمعا
ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافي الفعل لان الفتاح الطهر الخامس ان حصر الجزء
في المادة والصورة مبني على ان الجنس والفصل جزءين من النوع بل من حيث على ما سبق تحقيقه و
الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا بمجرد الاعتبار وهو انما
يتم لو كان الجنس ماخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات
اجناس وفصول وقد صرح المحقق بخلافه السادس ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان
من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المع الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام
الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الوجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع
والجواب ان الموقوف عليه ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط ونا ومنا يرجع الى

الفاعل انما هو شرائط التاثير ولا امتناع فى استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية
وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودى خفى وذلك الامر العدمى لازم له كاشف عنه مثلا شرط احراق
الخشبة ليس زوال الرطوبة بل وجود اليبوسة الذى يخفى عنه زوال الرطوبة فان قيل نفى علة
الحادث من مبادى وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن له قلنا الاحتياج الى الشىء لا يقتضى الاحتياج
الى بقائه ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج
وجود الشىء الى عدمه وهو ليس من البناء الا بالعرض بعضا من بقاء المبنى ثم قال ثم العلة اما تامة وهى
ما يحتاج اليه الشىء بجميعه ان لا يبقى هناك امر ما يحتاج اليه لا يقتضى ان تكون مركبة من عدة امور
البتة واما ناقصة وهى بخلاف ذلك والتامة قد يكون هو الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا
وقد يكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا وقد يكون هو مع المادة والصورة كالموجد
للمركب منهما اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها
على المعلول واحتياج المعلول الى العلة ضرورة ان جميع اجزاء الشىء يمتنع تقدمها عليه وانما التقدم لكل منهما فما يبقى من
العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على العلة بل العلة الناقصة والتامة التى هى الفاعل وحده او مع
الشرط والغاية انتهى كلام شارح المقاصد وانما اقتبسنا كلامه لكونه اضبط واوفى ما قيل فى هذا المقام
واما مثال الجزء الغير الاخير من الصورة على ما ذكره فليس كذلك لان التحقيق ان الصورة من حيث هى صورة
ليست مركبة فان صورة المركب ليست مركبة من صور اجزائه المادية مثلا صورة البيت ليست مركبة
من صور الجدران والسقف كما توهم بل عند تمام السقف يزول صور الجدران من حيث هى
الجدران ويحدث صورة البيت من حيث هى صورة البيت اما ما قيل فى توجيه عدم المانع من
انه كاشف عن امر وجودى فنقول المحقق الشريف انه تكلف فان بديهة العقل لا يجوز ان يكون العدم
مؤثرا فى الوجود ويجوز ان يتوقف عليه التاثير فيه كما يجوز توقفه على امر وجودى فعلى هذا
يجوز ان يكون مدخلية الشىء فى وجود الآخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة
والصورة ومن حيث عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده وعدمه معا كالمعد فانه لا بد من عدمه
الطارى على وجوده فمعنى قولهم ان العلة التامة للموجود لا بد ان تكون موجودة هو ان ما له
مدخل فى وجوده من حيث الوجود لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل فى وجوده من حيث العدم لا بد ان
يكون معدوما وما له مدخل فى وجوده من حيث الوجود والعدم لا بد ان يوجد ثم يعدم هذا
معنى وجود العلة التامة وحصولها واما ان يجب وجود كل واحد من اجزائها فمما لم يحكم العقل
به ضرورة ولا قام عليه برهان هذا واما مبحث سد شبهة العدم فسياتى واما مبحث تقدم العلة
التامة المركبة على معلولها فقد تقدم الاشكال المورد عليه فى مبحث اما السبق مع جوابه وهو
الفرق بين مجموع الاجزاء والاجزاء بالاسر الكل الافرادى فتذكر وقال فى المواقف العلة
الناقصة متقدمة واما العلة التامة فمجموع امور كل واحد منها متقدم واما ما تقدم الكل من
حيث هو كل ففيه نظر لان مجموع الاجزاء هى الماهية ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عنها مع

افتقار

انضمام بعض الاجزاء الى بعض انتهى وانت خبير بما اسلفنا لك من الفرق المذكور وان الفرق بين كل واحد من
الاجزاء وبين مجموع الاجزاء غير حاصل لاشتمال الاجزاء بالاسر بالمعنى الذي سبق وهو مناط الجواب هذا واعلم
انه قد يقرر الاشكال المذكور بان الشيء اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من العلة التامة والجزء
لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يتجوز ذلك اصطلاح
آخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه والجواب بعد تسليمه يظهر من الجواب عما سلف
وهو ان لفظ العلة انما يطلق على الاجزاء بالاسر التي ليست عين الشيء بل ما هو عين الشيء هو مجموع الاجزاء
بالمعنى الذي سبق واجاب عنه المحقق الدواني بان كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده يصدق على الكثير
منها كالانسان يصدق على الواحد والكثير ومفهوم العلة ايضا كما يصدق على كل واحد من افراده يصدق على
جميعها بمعنى ان تلك الاحاد علل اي علة كثيرة وان لم يكن علة واحدة فيكون مجموع المادة والصورة اثنين
افراد علة الشيء لا فردا واحدا منها وكذا اجاب عنه سيد المدققين بانه ان اراد ان الاجزاء بعينه جزء العلة
فهو غير مسلم لان جزء العلة علة وجميع الاجزاء التي هي عينه ليست بعلة وانما العلة كل واحد وان اراد ان كل
واحد منها جزء منها فهو كذلك ولا يلزم كون المجموع لجواز ان يكون انضمامها الى العلية من حيث الانفراد لا من جهة الاجتماع
والوجه ما ذكرنا هذا ثم انا انما فسرنا العلة التامة بما لا يبقى معه الا ما هو خارج يحتاج اليه لا بما تكون مركبة
البتة لان العلة التامة قد تكون هي الفاعل وحده كما في البسيط الصادر عن الموجب لا شرط لتاثيره
في تاثيره ولا عدم مانع واما الامكان فهو مأخوذ من جانب المعلول فانا قدمنا شيئا ممكنا ثم نطلب العلة
والامكان الذي يعتبر من جانب العلة التي هي قدرة الفاعل يعتبر في اختياره

المسئلة الثانية

في احكام تتعلق بالعلة التامة من حيث هي مستقلة وما منها امتناع تخلف وجود المعلول عن وجود العلة
التامة ولما كان العمدة في العلة التامة هي الفاعل لكون التاثير والايجاد الذي هو الاصل في العلية منه عبر
عن العلة التامة بالفاعل المستجمع لشرائط التاثير للاشارة الى ذلك وصرح بكون الفاعل مبدأ للتاثير في
والفاعل مبدأ للتاثير عند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول والا لزم اما خلاف الفرض واما
احد المتساويين بلا مرجح واما ترجيح المرجوح وذلك لان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة ان كان
لتوقف على امر منتظر لزم خلاف الفرض وان لم يكن لذلك فاما ان يوجد المعلول في زمان ثان فيلزم ترجح
وجوده في الزمان الثاني على وجوده في الزمان الاول بلا مرجح لان الترجيح الناشئ عن العلة مشترك بين
الزمانين وسواء في ذلك كون الفاعل موجبا او مختارا لكون الارادة ايضا من الشرائط اعتبارا واما
ان لا يوجد المعلول اصلا فيلزم ترجيح عدمه على وجوده المترجح من ترجيح الفاعل وهذا ترجيح المرجوح
لما على تقدير وجود المعلول في زمان ثان فيلزم ترجيح المرجوح لكون وجوده في الزمان الاول مرجحا
عليه لا محالة وجميع ذلك مستحيل بديهة واتفاقا فالمنازع مكابر مقتضى بديهته ولا يجب مقارنة
العدم اي لا يجب كون وجود العلة التامة مقارنا للعدم الخارجي بحسب الزمان لطبق من جواز استناد
القديم الى المؤثر لكون علة الافتقار هي الامكان وهذا رد لمذهب من يقول بوجوب مقارنة العلة للعدم
المتكلمين ولذلك يجعلون علة الافتقار هي الحدوث فلا الامكان بسببها والافقر لا يزيد تقدم العدم من وجوب

وجود المعلول عند وجود العلة انا نشاهد ان المشادد من هذه العبارة جواز المقارنة مع كونه علة
قطعا لما مر من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة ومنها ان المعلول يفتقر في البقاء ايضا الى العلة
التامة من حيث هي تامة كما يفتقر اليها في ابتداء الوجود والبه اشار بقوله ولا يجوز بقاء المعلول بعد
اي بعد الفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير من حيث هو كذلك بان يبقى الفاعل من حيث هو تام ويبقى
المعلول موجودا وذلك لما مر من ان علة الافتقار هي الامكان وحاجة الامكان لانه لازم لماهية الممكن ولما
كان هذا الكلام في معنى ولا يجوز بقاء شيء من المعلول بعد شيء من العلل قال وان جاز في المعد الذي هو من
العلل وذلك لكون المقصود بعد العدم على وجوده وانما قال وان جاز لان بعض المعد بمعنى
علة الطارئ على وجوده مع قطع النظر عن بقية العلل والشرائط لا يجب بقاء المعلول ولا وجود بعد تمام
ان يجتمع معه سائر العلل والشرائط فيبقى المعلول لا يجتمع فلا يبقى بقاء المعلول بعد المعد من حيث الجواز
والامكان ثم ان الدليل المذكور اعني كون علة الافتقار هي الامكان اللازم لماهية الممكن انما يدل على
امتناع بقاء المعلول بعد علة تامة من حيث هي تامة واما انه يجب ان يكون العلة المبقية بعينها العلة
المقتضية للوجود فلا كما اشعر به كلام المتن بل يجب ان يكون هو المراد منهما والا فيجب افتقار الممكن في
البقاء الى العلة المقتضية بعينها في الابتداء فلا يكون لتكرار فلا يدل عليه هذا الدليل لكن الحق انه يجب
ذلك في الفاعل دون الشرائط فلا يجوز تبدل الفاعلين على معلول واحد بالشخص وان جاز التبدل
في الشرائط وتخلفها فان قيل ما ذكرتم من وجوب انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل لانا نشاهد
من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا فلان في العلل المعدة
وكلامنا في العلل المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس الا معد المادة لقبول الصورة وانما تاثيره
في حركات وسكنات افضت الى ذلك ومعلوم ان انعدام حصوله ومباشرته وعلى هذا القياس
سائر الامثلة فان البناء انما يؤثر في حركات مخصوصة حركات بعض الحجر اجزاء البناء بعضها الى
بعض ويوجوده انما هو لتماسك اللبن لبعض العنصر والنار انما يؤثر في استعداد مادة الماء لقبول السخونة
واما حال استعداد فالقبول عندهما اي البرودة وعلة السخونة هي الفاعل الذي يكون الناسخ هو منها
ومنها ان الفاعل المستقل اذا كان واحدا من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة
الوجود الفهم ولا يكون متصفا بصفة حقيقية زائدة في الخارج او اعتبارية زائدة في العقل ولا يتوقف
فعله على شرط او انتفاء مانع فلا يمكن ان يصدر عنه في مرتبة واحدة الا امر واحد على ما ذهب اليه الحكماء
وخالفهم المتكلمون والبه اشار بقوله ومع وحدة بعد المعلول هو اي كان الفاعل موجبا او مختارا
اختياره ولذاته تعين في اثره الحكماء به ونحن نقول هذا المختار الفاعل بالرضا واما اذا كان
ذاته ولتجاوزه ذاتيه على فاته هو النوع يجوز الفاعل القصد فهو خارج عما نحن فيه لكن فيه
اشتباه بالفعل سواء تعددا او اجتمع او تعلقها اولا فلا يكون واحدا من جميع الجهات واما بيانه في النجاة
الشيخ في الاشارات تنبيه مفهوم ان علة ما يجب عنها اعني مفهوم ان علة ما يجب
صفات واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما

ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب فانتهى الى حقيقته
من مقومات العلة مختلفتين اما بالتعميم واما بالتركيب واما بالتفريق فكل منها يلزم عنه اثنان صار
ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة وقال المصنف في شرحه ليبين ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث
هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما
كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث
يجب عنه آخر غير مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه ب اي علية احدهما غير علية للآخر وتغاير المفهومين يدل
على تغاير حقيقتهما فاذا اللذان يجب عنهما شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين
فرضنا شيئا واحدا منها اختلف فيهما الفعل كان ذلك فرضه هذا المعنى ولزيادة الوضوح نقرر هذا ان الشيئان
اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول
فيهما ولم يقف فيهما الا من مقوماته انتهى فان قيل ان اريد بتغاير حقيقتهما تغاير حقيقة المفهومين
اعني علية هذا وعلية ذلك فيهما انما اعتبار بان لا حقيقة لهما عارضتين للواحد الحقيقي بالقياس
الى معلولية ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا وان اريد تغاير حقيقة ما عرض له هذان المفهومان
فمسلم ان لا يكون ذلك الواحد واحدا حقيقيا فلا نسلم ان تغاير المفهومين الذي عرضا يدل على تغاير حقيقة
معروضيهما لجواز ان يعرضا لحقيقة واحدة لا تغاير ولا تعدد فيها ومحل النزاع الاخير قلنا العلة الحقيقية
المعلول يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست مع غيره اذ لولا ذلك لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها
لذلك فلا يتصور صدوره عنه فكل صادر يجب ان يكون للمصدر خصوصية مع الصادر ليس تلك الخصوصية
بينها مع غيره ليتعين بها كونه مبدأ لذلك الصادر فاذا لم يكن مع العلة امور متعددة لا داخلة
ولا خارجة بل كانت ذاتا بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما تكون
بحسب الذات لا يتصور في الخصوصية التي بالذات ذات واحدة حقيقية من جميع الجهات متعددة بالغير
فالمراد بتغاير حقيقة المفهومين اعني علية هذا وعلية ذلك تغاير حقيقة معروضيهما الذي هو ذات
الفاعل اي لا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بحسب الاعتبار لتتحقق هناك خصوصيتان تترتب عليهما علتان
فلا يكون ما فرض واحدا حقيقيا بل واحدا حقيقيا هف ثم ان الامام اعترض على ذلك بان الواحد قد يسلب
عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل
قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهوم سلب تلك الاشياء
عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة فيعود التقسيم المذكور ويلزم ان الواحد
لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المصنف بان سلب الشيء عن
الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء لا يتحقق الا عند وجود شيئين واحدا لا غيرهما لا يلزم الشيء
الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق واحدة تتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك
الاشياء باعتبارات مختلفة وصدق الاشياء الكثيرة على الاشياء الكثيرة ليس تجمع ومباين ذلك الذي
السلب يغني الثبوت ... ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاشياء

يفتقر الى ثبوت شئ موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول اذ الى القابل وشئ يوجد القبول فيه امثلا والقبول
كالسواد والحركة يفتقر الى الخلاء فخال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل
الحركة من حيث يكون له خلاء لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشئ عن الشئ امر يكفي في تحققه
فرض شئ واحد هو العلة والا لامتنع استناد المعلولات الى مبدء واحد لا يقال الصدور ايضا لا
يتحقق الا بعد شئ يصدر عنه شئ مثلا وكذا لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي
يعرض العلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول
وهو بهذا المعنى يتقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا
وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة فيها ان لم تكن
علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى بعينها اذا كان المعلول موقوفا على شرط او ارادة او غيرها كذلك الامر يتكثر ويلزم منه
التكثر في ذات العلة كما مر هذا كلام المحقق في شرح الاشارات فان قلت الواحد الحقيقي المذكور متصف
حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات فان لم تكن متحققة في الخارج لا يتوقف ذلك الاتصاف على
تعقل المسلوب بعينه والمسلوب فان المراد من السلب والاتصاف والاضافات والقبول ليس هي الامور العقلية الاضافية
بل كون الشئ بحيث يسلب عنه شئ اخر وكونه بحيث يتصف به وكونه بحيث يقبله على قياس ما ذكر في
الصدور وانما المتوقف على تعقلها هو السلب والاتصاف الانتزاعيان فهي بهذا التفسير بحسب الخارج ان
كانت من جهات متعددة لم يكن هو واحدا حقيقيا والا انتقض الدليل به قلت تعدد كون الشئ بحيث
يسلب عنه امر على ذلك الامر المسلوب معقول بل واجب لكونه مقتضى العلية والمسلوبية واما تعدد
كون الشئ بحيث يسلب عنه شئ على ذلك الشئ المسلوب فليس بمعقول اذ حيث لا مسلوب لا في
الخارج ولا في العقل لا يتصور فيه تحقق السلب لا تحقق كون الشئ بحيث يسلب كما لا يخفى على
الفطن وان ابيت عن ذلك نقول لا شك ان تقدم كون الشئ بحيث يسلب على المسلوب ليس بواجب
ولا يقتضيه كون الشئ مسلوبا عنه وهذا القدر يكفينا في دفع النقض كما لا يخفى ثم انه نقل عن
الشيخ انه لما الهمني حنينا ومنه البرهان على هذا المطلب كتب اليه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
لامرين كا وب مثلا كان مصدرا لا آ لما ليس آ الا انه ب ليس آ فيلزم اجتماع النقيضين واجيب
بانه ان اريد من احد النقيضين هو كونه مصدرا لا آ المفروض اولا ومن النقيض الاخر هو عدم كونه
مصدرا لا آ اللازم من فرض كونه مصدرا لما ليس آ اعني ب اذ مصدر غير آ من حيث انه مصدر
غير آ ليس هو مصدر آ فلا يلزم منه انه لا يكون مصدرا لا آ وقد فرض كونه مصدرا لا آ فهذا اجتماع
النقيضين وهو الاهام ومن تعبيره ان اريد من النقيض الاخر هو كونه مصدرا لما ليس آ اعني
ب فاجابوا عنه بان نقيض صدور آ هو لا صدور آ لا صدور ب حتى قال الامام في المباحث المشرقية
والعجب ممن يفني عمره في الالة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض
عن استعمالها حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان انتهى فانظر كيف ادى منك التشنيع عليه
الكاتبي في شرح الملخص بعد ايراد المنع المذكور قال ولو سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولو صدر

لا صدور آ

عنه لانهما مطلقتان وان قيدتا فيهما بالدوام كانتا كاذبتين واجاب بعض المحققين الدواني بان
المطلقتين انما تصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما
في الصدق فههنا جعل الحيثيات بمنزلة الازمنة فلا مضى لاعتبار الزمان ههنا واذا و
بالمطلقتين ما هو تقييد الحكم فيه بغير الحيثيات مع الدوام ما قيد بجوهرها وح نقول انما جاز صدق
المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا انتهى
ثم ان ههنا بحثا في الاستدلال على هذا المطلب في المحصل صرح به في خلية الوجه السابق فيه
حيث قال قد تقرر بانه ما لم يجب صدور الشيء عن موجبه لا يمكن صدوره عنه فان صدر عنه آ ح من حيث
يجب صدوره عنه لم يمكن واجبا صدور ب عنه فانه لو صدر ح من حيث يجب صدور ب عنه كان
من حيث يجب صدوره قد صدر عنه ما يجب عنه ما ليس ب فلا يكون اذا صدر و ب عنه واجبا
انتهى وكلام الاشارات المنقول انفا يشير الى ذلك وكلام الشفاء ايضا صريح فيه حيث قال وعلى ان كونه بحيث يكون
عنه الاول انما هو على سبيل اللزوم وقد صح ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته وقد فرغنا من بيان
هذا الفرع بل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهو المبدع كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة
لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء اخر والجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه هذا الشيء
ليست الجهة والحكم الذي في ذاته يلزم عنه لا هذا الشيء بل غيره فان لزم منه شيئان متباينان بالقوام او شيئان
متباينان يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته
وتانك الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومهما ثابت حتى تكونا من ذاته فيكون
ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده انتهى فهذه المقدمة انما هي لتبيين الامتناع
في جنس العلة الفاعلية التامة وينفي الجزاف عن تلك الحيثية ولسائر ما يظهر في ذلك المطلب فهو بين
بان وجوب كون مقتضى الشيء وحيثيته من حيث هو موجبه مقتضيا لما يقتضيه الاخر وموجبه من حيث
هو كذلك مما يلحق بالضروريات … على حيثيا انتهى الكلام الذي في هذا المطلب في الشفاء و
في الاشارات ومما نقل عنه في جواب بهمنيار … حيث قال انه هو الحق لا باستدلال بل بعرض وتنبيه
فقط وبعد هذا فلم يصح ما يجب ان امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي متفق عليه كان
الفاعل موجبا او جوازه متفق عليه اذا كان الفاعل مختارا فالنزاع انما هو في كون المبدأ موجبا او مختارا
لا في هذه القاعدة وذلك لان مراد من المختار هو الفاعل بالاختيار الجزاف كما هو رأي الجمهور فيكون
الفاعل بالاختيار الذاتي الموجب كما هو رأي الحكماء داخلا في الموجب بالجملة فلم امتناع
صدور الكثير عن الواحد الحقيقي اذا كان موجبا ذلك ثم بما ذكرنا فالحق ما ذكره الشارح القديم من ان
الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا يتوقف الا على تصور طرفيه فان وقع فيه توقف فبالنسبة الى
بعض الاذهان فانما هو لسبب عدم تصور طرفيه على الوجه الذي يتعلق به الحكم وهذا لعل ما ذكره ما نقلنا
عن المتن في شرح الاشارات تعليقه ان ذلك كما صرح به المحقق الشريف ثم مر بنا الكثرة باعتبار كثرة
الاضافات اشارة الى كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول تعالى ما يمكن ان يتمسك به المخالف في الحكم

المذكور فنقول لو امتنع ان يصدر عن الواحد الا الواحد لزم ان لا يوجد شيئان لا يكون احدهما علة للآخر
اما بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر الفساد فانا نجد موجودات لا يتعلق بعضها ببعض معلوم
بالضرورة وبيانها موافقا لما ذكره في شرح الاشارات مع تغيير ما هو انا اذا فرضنا مبدأ
اول وليكن أ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز عن يصدر
عن أ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم
لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى أ شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز
ان يصدر عن أ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده شيء ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب
ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن
وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر
فيكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا
الترتيب في المتوسطات لو يكون فوق ما صدر منها في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا
هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له هو ان في المعلول الاول
بعرض كثرة باعتبار كثرة اضافات يتحقق بعد صدوره عن المبدأ الاول فان له ماهية ووجودا وامكانا
بالذات ووجوبا بالغير وعقلا لذاته وعقلا لمبدئه فهذه امور متكثرة عرضت له باعتبار اضافات
متكثرة تحققت هناك فباعتبار انه صدر عن المبدأ عرض ان يكون له وجود وباعتبار ان له هوية
مغايرة لهوية الاول عرض ان يكون له ماهية وباعتبار نسبة ماهيته الى وجوده الزائد عليها في العقل
عرض ان يكون ممكنا وباعتبار نسبة وجوده الى مبدئه الموجب له عرض ان يكون واجبا بالغير
وباعتبار انه مجرد عما يحجبه عرض ان يكون عاقلا لذاته ولمبدئه فهذه امور ستة اثنان منها
يشتركان في انهما حالة في ذاته من حيث كونهما بالقوة وهما الماهية والامكان واثنان هما الوجود والتعقل
لذاته في انهما حالة له من حيث كونه بالفعل واثنان هما الوجوب والتعقل لمبدئه في انهما حالة له بالقياس
من مبدئه وبهذا الاعتبار يعبر عن هذه الاشياء بالتثليث لو يجوز في العقل الاعلى ان الاول والثاني
من هذه الثلثة حالة في ذاته والثالثة تمتاز عنهما بانها حالة له بالقياس الى مبدئه فيعبر عنها بالنسبة
والصادر الاول من هذه الجملة هو الوجود فاذا صدر كان له هوية مغايرة للمبدأ الاول وهي الماهية
المهية فهي من حيث الخارج تابعة للوجود كانها لمبدئه الاول لو لم يفعل شيئا لم تكن ماهية اصلا
لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها وهما متحدان في الخارج متغايران في العقل
كما هو محقق في محله فالمعلول الاول عبارة عنهما معا والاعتبارات الباقية لازمة لها فانه اذا اعتبرت ماهيته
الاول وحدها الى وجودها عقل الامكان فهو لازم لذلك المهية بالقياس الى وجودها اذا
لا وحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لذلك المهية بالقياس الى
وجودها مع النظر الى المبدأ الاول واذا اعتبر كون الوجود الصادر عن المبدأ الاول مجردا قائما بذاته
لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك مع المبدأ الاول لزم ان يكون عاقلا للاول وهو العقل

الاول

الاول عقلنا ولهذه الامور الثلثة تضمنا والتزاما واحدها في اول المراتب هو الوجود وثلثة منها
وثانيها هو الموهبة اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للمبدأ الاول ح التعقل للذات اللازم لتجرده
والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثها ما الامكان والوجوب الناشيان من الموهبة
وذلك باعتبار تاخر الموجود عن الوجود اما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقل
في ثالثها فان قيل ان هذه الامور ان كانت موجودة في الخارج لزم صدور الكثرة في المرتبة الواحدة
عن الواحد الحقيقي وان كانت امورا اعتبارية فكيف تكون عللا للمعلولات المتكثرة الموجودة في الخارج
ولو قلنا بمثل هذه الكثرة الاعتبارية في ان يكون مستندا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة للذات تعالى اذا
اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة قلنا هذه امور متحققة في نفس الامر كما عرفت وليست على تقدير او
اعتبارية محضة وعلى تسليم كونها كذلك فليست عللا مستقلة منها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال
العلة الموجودة بها والمبدأ بها يصلح لذلك بالاتفاق وهذا بخلاف السلوب والاضافات الماخوذة
مع الاول تعالى فانه لا يمكن تحقق تلك السلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير فهو بعد انتفاء
السلب المتحقق في نفس الامر هل سلبا متحققا في نفس الامر وكذا انتفاء الاضافة المتحققة في نفس الامر
متنويا متحققا في نفس الامر فلو صح استناد ثبوت الغير الى السلوب والاضافات لزم الدور وكلامه
فان قلت عدم حصة السلبية العلية لا تتوقف على تحققه وثبوته في المعلوم متوقف على عدم المانع وان لم يكن
للمعلول ثبوت قلت توقف المعلول على عدم المانع انما يكون حيث يجوز المانع ويعقل هنا شيء كون المانع مما
يتصور ويعقل مما يتصور نحو ثبوت متحقق له في نفس الامر واذا انتفى في نفس الامر كان انتفاؤه و
عدمه ثابتا متحققا في نفس الامر وكان استناد العلة به معقولا واما حيث لا يتصور المانع ولا يعقل
ما ينسبه فليس له تحقق وثبوت اصلا فكذا الانتفاء وسلبها فلو لم يمكن السلب تحقق اصلا لا يعقل انتفاء
العلة به اصلا فلا يمكن ان يتعدد به جهات العلية فليتعقل ثم ان العقل الاول بما له من ماله عند
مبدعه اعني تعقله للمبدأ ووجوب وجوده منه يصير مبدأ لعقل اخر وبما له من ماله عند ذاته
اعني الحالتين الباقيتين يصير مبدأ للفلك الاول لكن لوجوب كون الامر الصوري مبدأ للكائن
الصوري وكون الامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة فالحالة التي له عند مبدعه اعني كما للعقل
عليهما اشبه بالصورة فهي علة للعقل الذي هو صورة بلا مادة والحالة التي له عند نفسه التي هي اشبه
بالمادة علة للفلك وهذا التفصيل يعتبر ايضا في قياس الحالتين اللتين له عند ذاته الى جزئي
الفلك اعني صورته ومادته فالتي له من حيث كونه بالفعل يصير مبدأ لصورة الفلك والحالة
التي له من حيث كونه بالقوة يصير مبدأ لمادته وهكذا حتى تتم الاجرام السماوية والعقول التي بازائها
وينتهي الى عقل هو مبدأ الهيولى العناصر لكن لما كان الاختلاف لا يكون الا عن الاختلاف [illegible]
الاختلاف [illegible] الاختلافات [illegible] في كل عقل يوجب ان يختلف حتى يجب ان يصدر عن كل منها عقل
وفلك الى ان تنتهي الى الموجبة لكلية لا تنعكس كلية والتحقيق لذاته العقول ليست متفقة الانواع
ليلزم اتفاق مقتضياتها هذا ملخص ما في الاشارات وشرحها قال الامام الشيخ خبط في هذا الكتاب

وقف ما يمكنه لان كلامه يشعر تارة بانه انما يصدر عنه عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان
والوجوب وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الحجة غير لائقة
بهذا الموضع فوق المشائين لم يجعل الوجوب جهة مصدر العقل الاخر في موضع من كتبهم وقد تقدم الى
كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل تعقل الاول
الموجب لوجوده مبدأ العقل الاخر ولعله ذهب في كتاب اخر وقع اليه هذا الفاضل الا انها العهدة والله واما
جعل الامكان وتعقله لنفسه مبدئين للفلك على ما ذكره ولا منافاة بينهما كما هو اما الحجة التي
ذكرها فهو لا تليق بهذا الموضع على وجه بل الصري قد ذكر الشيخ حجته في موضع غير سائل الشفا
فيه فصلا وشرحا انتهى قد شنع ابو البركات البغدادي على الحكماء بانهم نسبوا المعلولات الصغار الرتب
الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى الباري وان الواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا
معدة لافاضته تعالى وقال المحقق منه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل
منه جل جلاله وان الوجود مع لمعلول الاطلاقية فان كثيرا منهم وافقنا ابهم واسندوا المعلولات الى
المبدأ كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط لم يكن ذلك منافيا لما اسسوا
وبنوا مسائلهم عليها اقول ولعل هذا اعني وجوب استناد الكل اليه تعالى هو السبب الباعث لهم على ان
يعتبروا الجهات في المعلول الاول والا فالذي يستفاد من المقدمة المهدة المذكورة عدم توقف
حصول الكثرة في المعلولات على اعتبار الجهات فانه اذا صدر العقل الاول لجاز على مقتضى المقدمة
المهدة ان يصدر العقل الثاني والفلك الاول معا في مرتبة واحدة احدهما عن المبدأ الاول
بواسطة العقل الاول على سبيل الاستقلال من دون استناده الى المبدأ الاول اصلا لكن لما
منافيا لما اسسوه وحققوه في علومهم الالهية من استناد الكل اليه تعالى وهو مقتضى التحقيق ومناط
التوحيد وعند هذا يظهر فساد ما توهمه التوحيدي حيث نقل تلك المقدمة بعنوان كونها وجها اخر ثم قال
فهذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية هذا ولنتم ما قال الشيخ في شرح
الاشارات في هذا الموضع وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية
قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم
منها امتناع توارد العلتين المستقلتين على شخص واحد شخصي الى اشار بقوله ومنها الحكم اي قولنا
لا يصدر عن الواحد الا الواحد ينعكس على نفسه اي فلا يصدر الواحد الا عن الواحد اي على سبيل الاستقلال
لبطلان كون المسئلة في احكام العلل المستقلة كما عرفت وذلك لوجهين الاول انه لو كان كل واحدة
من العلتين بخصوصها علة مستقلة لمعلول واحد بخصوصه كما هو المفروض لزم احتياجه الى
كل واحدة منها لكونها علة له واستغنائه عن كل واحدة منها لكون الاخرى مستقلة في علته وهو
تنح واما لو لم يفرض كون كل واحدة منها بحيث يحتاج المعلول اليها بخصوصها بل الى احديهما كما يجيء تكون
العلة هو القدر المشترك بينهما فيكون خارجا عما نحن فيه الثاني انه لو توقف على كل واحدة منها
كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول فلا يكون شيء منهما علة مستقلة لكونه بعض مجموع ما يتوقف

علية الحق حقّ ولو توقف على واحدة منها بعينها كانت هي العلة دون الاخرى ولا بعينها بل على احديهما لا على التعيين كان خارجا عما نحن فيه كما عرفته ولو لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة له هذا اذا فرض كون العلتين مجتمعتين واما اذا لم يفرض اجتماعهما بل فرض تبادلهما ابتداء او تعاقبهما فالمشهور هو الجواز والمحقق الشريف جوّز التبادل الابتدائي دون التعاقب حيث قال لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو سبقت هي ابتداء وجد بها المعلول الشخصي اما ان يوجد احدى تينك العلتين في الخارج ثم يبطل هذه العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى فلو كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون مفيدة له اصل الوجود فهو تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يجعلها مفيدة بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ح ان لا تكون علة مستقلة والمثال خلافه انتهى والتحقيق امتناع كليهما جميعا وذلك لانه قد مر انه لا بد للعلة من خصوصية تترجح بها وجود معين دون الاخر ولا يجوز ان يكون تلك الخصوصية مشتركة بين هذا المعين وبين غيره والا لما كان يكون مرتبطا بالمعين من حيث هو هذا المعين بل بالقدر المشترك بينه وبين غيره فيحتاج خصوصية هذا المعين المرجح لترجح وجوده على تلك الخصوصية التي فرضت للعلة فكما لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للعلة الواحدة بالقياس الى المعلولين كذا لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للمعلول الواحد بالقياس الى العلتين بل لو فرض ذلك لكان لا محالة القياس الى القدر المشترك بين العلتين تعلقها فكما فرض تعدد العلة كانت الخصوصية الواجبة تحققها للعلة القدر المشترك بين المتعدد لا لكل واحد من المتعدد فيكون العلة بالحقيقة هي القدر المشترك بين المتعدد لا لكل واحدة بخصوصها انما انه يلزم على [illegible] تعدد المشترك للمعلول المعين مثلا فالتحقيق انه يمتنع تعدد الفاعل الا في الفاعل لا ان الفاعل هو المفيد للوجود والمقوم بوجوب يكون مفيدا لوجود [illegible] واتم وجودا من المستفيد كما لا يخفى ويدل على ذلك كلام الشيخ في المباحثات الثالثة حيث قال [illegible] ان الصورة من حيث هي صورة شريكة لعلة الهيولى [illegible] ولقائل ان يقول بمجموع تلك العلة والصورة [illegible] الواحد بالعدد الغائر والواحد بالنوع الغائر لا يكون علة للواحد بالعدد [illegible] ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ [illegible] واحد بالمتعلقة للواحد بالعدد [illegible] كك لان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد هو المفارق فيكون في ذلك الشيء [illegible] ولا تتم [illegible] الا [illegible] فانها كانت [illegible] ولا يخرج [illegible] هذا الدليل في صورة الاجتماع [illegible] هذا هو الكلام في الواحد الشخصي [illegible] واما الواحد بالنوع فلا يجوز ان يكون للمهية النوعية من حيث هي واحدة بالنوع من غير اعتبار تكثر افراده وحيثيات مختلفة الانواع فيها مستندا وعلة مختلفة بالنوع لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي واحدة يجب ان يكون واحدا كما في الواحد بالشخص لو تعددت لا من حيث هي واحدة بل باعتبار اشتمالها على [illegible] او بعض او حيثيات مختلفة

بالنوع كالشخصيتين لكانتا شخصا يخبر عما نحن فيه ويجوز صدور المختلف بالنوع عنها الا اخص واما عكس هذا
الحكم اعني امر مل بعيد ان لا يستند الواحد بالنوع الا الى الواحد بالنوع كما في الواحد بالشخص امرة فالتحقيق انه
لا يجب كما اشار اليه بقوله وفي الوحدة النوعية لا عكس اي لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين النوعيتين
على المعلول الواحد بالنوع بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك وذلك لان الاتفاق في اللازم
لا يقتضي الاتفاق في الملزوم لكن يجب هناك اعني حيث يجوز وقوع بعض افراد النوع الواحد بعلة
وبعضها بعلة اخرى مخالفة للاولى بالنوع ان يكون مادة قابلة لتكثر الافراد المتحدة بالنوع لان
تكثر المهية النوعية يحتاج الى مادة كما عرفت على ما تقرر ولا يكفي في ذلك مجرد الاختلاف في العلل فلو
كانت العلل مختلفة بالنوع ولم يكن مادة قابلة للتكثر لم يجز ان يكون ما يقتضيه كل واحدة منها
مخالفا بالنوع لما يقتضيه الاخرى وعلى هذا يبتني حكم الشيخ في الهيات الشفا بان العقل في التكثر التي
في المعلول الاول وبها يمكن صدور الكثرة عنه ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها
غير ما يقتضيه الاخر في النوع فلا منافاة بينه وبين ما ذكره المص من انتفاء العكس في الوحدة النوعية
كما توهمه المحقق الدواني وقد مثل للواحد النوعي المعلول بعلتين مختلفتين بالحقيقة والماهية على
تقدير كونهما وجوديتين اعني موجودين في الخارج فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة
الحلاوة للسواد فهما متحدان بالنوع مع كون كل منهما معلولا لمحله المخالف بالماهية لمحل الاخر وكذا
مضادة السواد للبياض وقد مثل ايضا بالحرارة المعللة تارة بالنار وتارة بالشمس وتارة بالحركة
على تقدير كونها متحدة بالنوع واما التمثيل بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار كما
فعله شارح المقاصد فليس بذلك فان مع اعتبار الافراد يكون كل من العلة والمعلول وان لم يعتبر الافراد
كانت العلة هي الطبيعة النارية كما ان المعلول هو طبيعة الحرارة وكذا معنى لنا فيشكون الحرارات
المستندة الى النار والشمس والحركة متحدة بالنوع بان المراد من النوع ما هو اعم من الحقيقي كما لا يخفى

المسئلة الثالثة في احوال العلة مطلقا سواء كانت تامة او غير تامة مع معلولها منها ان
العلية والمعلولية من الامور الاعتبارية الغير المتأصلة في الخارج على ما قال والنسبتان اعني العلية
والمعلولية ولهذا لم يتقدما اي العلة والمعلول وان كانت العلة من حيث هي علة والمعلول من حيث هو
مع ايضا كما من ثواني المعقولات لانه قد سبق ان المراد منها ما يشمل الاعتباريات التي لا يكون
الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لانفسها ومنها ان بينهما مقابلة التضايف فان كل منهما انما
تعقل بالقياس الى الاخر فيكون تعقلاهما معا على ما هو المراد من التضايف كما عرفت ومنها انهما
قد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى الامرين كما في العلة المتوسطة فانها علة قريبة للمع ومعلولة
للعلة البعيدة ومنها انهما اعني العلة والمع لا يتعاكسان فيهما اي في العلية والمعلولية بان يكون
ما هو علة للشيء معلولا له بعينه وهذا المعنى يقال له الدور وهذه الاحكام كلها ضرورية ومنهم من
جعل الحكم الاخير اعني بطلان الدور نظريا واستدل عليه بان علة الشيء مقدمة عليه فلو كان
الشيء علة لعلته لتقدم على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان المراد من التقدم لو كان نفس العلية

يكون معنى تقدم الشيء على نفسه هو علية لنفسه وهو عين المتنازع فيه وان كان المراد ذاك فلا بد
من تصويره فانا لا نفهم للتقدم بالذات سوى العلية وعلى تقدير ثبوته فلا تم ثبوته للعلة الواجبة عينه
بان معنى تقدم العلة هو ان العقل يجزم بانها ما لم يتم لها وجود لم يوجد غيرها فهذا الترتيب العقلي
المصحح لقولنا كانت العلة فكانت المعلول من غير عكس فانا اذا لاحظنا الاثنين فانه يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك
الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد وهو المسمى بالتقدم الذاتي الثابت للعلة فتصوره وثبوته
للعلة كلاهما ضروريان ثم قال الامام فالاولى ان يجعل الوسط هو الافتقار فان افتقار الشيء الى نفسه
مح اذ الافتقار لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يقال العلة المستقلة تستلزم معلولها معينا
فنسبتها اليه بالوجوب لما كان المعين لا يستلزم الا علة ما فنسبته اليها بالامكان وهما متنافيان وانما
كان توهم لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري واجيب عنه بانه منع ما سبق من جواب شبهة على تقدير
التقدم ان معنى الافتقار امتناع الانفكاك وهو متحقق ههنا كالافتقار وبهذا المعنى من الجانبين ولا
امتناع في ذلك بل هو واقع بين كل متلازمين وان اريد به امتناع الانفكاك مع نعت التأخر جاء فيه
ما جاء في التقدم فيه ان اريد به التأخر في المعلولية ففيه المتنازع فيه وان اريد معنى آخر فلا بد من تصويره
وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي وهذا فالحق ان يجعل المثال ما ذكر تنبيها
على الدعوى الضرورية ومنها انه لا يجوز الترتيب بين العلل والمعلولات الى غير النهاية لانها بأسرها ان يكون البعض
معلولا للآخر وهو لآخر وهكذا لا ينتهي الى علة غير معلولة على ما حق ولا بتراقي مرهونا ما يعم
العلية والمعلولية وهما العلة والمعلول في سلسلة ذاهبة الى غير النهاية وهذا الترتيب في التراقي بقوله
الشيء وقد احتج على بطلانه بوجوه الاول لان كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة وهذا الثاني
منه الى طريقة عبر عنها مشهورة وهو ان الممكن لا يجب لذاته وما لا يجب لذاته لا يكون له وجود وما
لم يكن له وجود فلا يكون لغيره عنه وجود فلو كانت الموجودات باسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود
فلا بد من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود وانقطعت السلسلة ايضا وهذه طريقة حسنة جدا
مستقيمة خفيفة المؤنة ومبناها على مقدمة ظاهرة هي ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه
لم يجب وجوده وتقريرها بحيث ينطبق على ما ذكره ههنا انه لو ترتبت سلسلة العلل والمعلولات
الى غير النهاية لزم انتهاؤها الى علة واجبة الوجود لذاتها فتكون هي طرفا لها فيلزم تناهيها مع فرض
عدم تناهيها هف بيان الملازمة ان كل واحد من آحاد تلك السلسلة يكون ممكنا لا محالة والممكن لا يصير
موجودا الا بان يجب وجوده بعلة واجبة كما مر والواجب اما واجب بذاته او بغيره لكن الواجب
بالغير لا يمكن ان يحصل به وجوب وجود غيرها لم يستند الى واجب الوجود لذاته لان وجوب الوجود
انما يحصل للشيء اذا امتنع عليه جميع انحاء العدم لان ذلك هو معنى الوجوب والواجب بالغير
الغير المستند الى الواجب لذاته لا يمكن ان يصير سببا لامتناع جميع انحاء عدم معلوله لان من انحاء
عدم معلوله انعدامه مع انعدام علته وعلة علته وهكذا وهذا غير ممتنع لفرض كون كل واحد
من علله الغير المتناهية ممكنا ومعلولا فيجوز انعدام جميعها معا وان لم يجز انعدام بعضها مع

فرض

فرض وجود بعض هو علة البعض الاول فالرمنسع على الواجب بالغير هذا النحو من العدم لانه لا يمكن
ان يجب بحصول وجوده فهو ممتنع الحصول بعد وهذا معنى قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا
اى ممتنع الحصول على تقدير التسلسل وعدم الانتهاء الى الواجب لوجود لفاته لجواز انعدامه مع انعدام علته فلا
يجب به شئ من احاد السلسلة فلا توجد السلسلة لكن المفروض وجودها فيجب وجود علة واجبة لذاتها
ينتهى اليها احاد السلسلة واما انها هو طرف السلسلة فلانه اذا احاد السلسلة اليها وهى لكونها واجبة لذاتها
غير مستندة الى علة اخرى ليكون وسطا فهو طرف لها فيلزم انتهائها اليه ضرورة انه لو فرضنا عدم انتهاء سلسلة
العلل والمعلولات يلزم انتهائها وهو خلف هذا هو الثانى برهان التطبيق وهو ما اشار اليه بقوله و
للتطبيق بين جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم يفصل منها وتقريره هاهنا انه لو تسلسلت
العلل والمعلولات لا الى نهاية لامكن لنا ان نحصل جملتين منها احديهما من المعلول الاخير الى ما لا نهاية
وثانيتهما من ما قبله بعدد من مراتب الى ما لا نهاية ايضا وهذه الجملة الثانية المفصولة منها جملة
احاد مثلا الاخيرة جزء من الجملة الاولى الغير المفصولة منها تلك الاحاد وانقص منها بعدد تلك الاحاد
ولنا ايضا ان نطبق الجملة الناقصة على الجملة الزائدة بان نجعل الاول منها بازاء الاول من تلك
بازاء الثانى وهكذا فان وقع بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة لزم تساوى الزائدة والناقصة
بل الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من الجملة التامة لا يكون بازائه
جزء من الجملة الناقصة لزم تناهى الناقصة والزائدة لا تزيد عليها الا بعدد متناه فيلزم تناهيها لان
الزائد على متناه بعدد متناه لا يكون غير متناه وقد اعترض على هذا البرهان
بمنع لزوم التساوى على تقدير ان يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة مستندا بان ذلك كما
يكون للتساوى فقد يكون لعدم التناهى ايضا بعين المضرورة فان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين
او غير متناهيتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وعدم انقطاع التطبيق
عند التطبيق كيف لو لم ينقطع احديهما بل كانتا ابدا متطابقتين لكانتا متساويتين والتساوى
ملزوم للتساوى بل نفسها كما لا يخفى ثم ان المتكلمين ادعوا جريان هذا البرهان فى ابطال التسلسل
مطلقا اذا اضبطه الوجود سواء كان مجتمعا او لا ومترتبا او لا فلهذا نقض عليهم بالاعداد وباتها ضعالى
منضبطة الوجود بل هو اعتبار محض وكذا نقض المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من
الاخرى يلزم تناهيها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من الحاصل من تضعيف الاثنين
كذلك مع لا تناهيهما ومقدورات الله تعالى المختصة بالممكنات اقل من معلوماته الشاملة للممتنعات
مع لا تناهيهما وذلك لان ما ضبطه الوجود من مقدورات الله ومعلوماته لا يلزم لا تناهيها عنده
ومعنى عدم تناهيهما امر اخر واما الحكماء فيخصونه بالمجتمع المترتب فانه اذا كانت الاحاد موجودة
معا فى نفس الامر وكان بينها ترتب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الاخرى مع الثانى
بازاء الثانى وهكذا فيتم التطبيق ويتحقق الاحاد بالاحاد بلا شبهة واذا لم تكن موجودة معا او لم يترتب
لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس فى الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا فى الذهن

لاستحالة وجودها منفصلة فيه وكذا الاثنين اذا كانت موجودة معا ولم يكن بينهما ترتيب لجواز ان يقع اشياء
كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى باعتبار العقل فينقطع لاجمه وينهض ذلك بتوهم التطبيق بين
جملتين متحدين وبين اعداد الحصى فان الاول تطبيق طرفيهما كافيه ووقوع كل جزء من احديهما بازاء
جزء من الاخرى بخلاف الثاني فان اتساق النظام في المرتبة يجعله بمنزلة الحبل المتصل الاجزاء بخلاف ما
بلا ترتيب لها كما تساق فيها فان صحة التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل بل يكفي فيه الملاحظة
بالاجمال بان يفرض كل جزء بازاء كل جزء ولو توقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على
تقدير الترتيب ايضا فان وقوع بعضها بازاء بعض ونسبة البعض الخارج ليس انطباقا عقليا حتى يقال ان
الانطباق حاصل هناك في الخارج بخلاف ما ليس بمرتب كيف والانطباق امر يفرضه العقل بين كل
منهما وبين ما يتعدد محله قلنا ان المراد بالتطبيق ان يجعل العقل كل جزء من احدى السلسلتين بازاء جزء
من الاخرى ولا بد للاحاد من التعين والامتياز ليصح ذلك فاذا كان لها ترتيب في الخارج كان لكل منها
تعين به بحسبه لها اذا لم يترتب الاحاد في الخارج ولم يتميز بعضها عن بعض في الواقع فلا بد من ان يتميز
ويتعين عند العقل ليمكنه تطبيق بعضها على بعض بالمعنى المذكور فالملاحظة التفصيلية في صورة عدم
الترتيب انما يجب لذلك لا لان نفس التطبيق لا يتاتى في صورته لكن الظاهر ان الملاحظة الاجمالية ايضا
كافية في صورة الترتيب لا في غيرها واما ما قيل من ان الحق ان يقال على تقدير عدم الترتيب لا يلزم
انقطاع احدى السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزائدة في الاوساط بان يتحقق فيما بين كل اثنين من
الاحاد واحدة من الكل لا يكون بازائه شيء من الجزء ثم يتكافؤ السلسلتان فيما بقي من الاحاد فلا يلزم
انقطاع الناقصة ولا الزائدة فيرد عليه انه في صورة عدم الترتيب لا يكون طرف ووسط كما لا يخفى واذا
عرفت ان الملاحظة الاجمالية كافية في صورة الترتيب توجه ان في السلسلتين اللتين فرضناهما في
البرهان لا شك ان الجزء الاول من السلسلة الثانية الناقصة واقع بازاء الخامس من السلسلة الاولى
الزائدة فاذا طبقنا باولها الاولى حصل هناك انطباق فيه عليه ينتقل بحسبه هذا الفرض الجزء العاشر
من الثانية بازاء الخامس من الاولى والخامس عشر من تلك بازاء العاشر من هذه وهكذا فلا حاجة
الى ان يفرض انطباق كل جزء من اجزاء الاولى على كل من اجزاء الثانية منها على حدة ليلزم ان ينقطع
التطبيق بانقطاع الفرض بل هناك فرض واحد اجمالي يستلزم جميع تلك الانطباقات التفصيلية
وكذلك الحصول المتميز والتعين لاجزاء السلسلتين بكون كل منها في مرتبة معينة في الواقع لا بتعمل
العقل عرفت اندفاع ما زعمه بعض الافاضل من ان برهان التطبيق مغالطة وليس برهانا حيث
قال في كتابه المسمى بالقبسات بهذه العبارة فاما سبيل التطبيق فلا تعتد به جدوى ولا تعول على جدواه
بل الحق فيه تدليسا مغالطيا فان اللا متناهي بما انه مجموعا حيث ما تطرقت اليها المغالطة من الجهة
الاخرى التي هي حيثية التناهي لا من الجهة التي هي حيثية اللاتناهي كما في سلسلة المائة بتعرفها به و
سلسلة الالاف الى لا نهاية وليس يصح صحة اللا متناهي بكليته من جهة اللا نهاية ولو ازلية بكليته
عن وحدة وحدة وجزء وجزء وعن الذي ربما الذي لا احاد به بالاسر تلك الجهة فاذن اذا انطبق احدى السلسلتين

الثانية

الغير المتناهيين المختلفين بالزيادة والنقصان في جهة اللاتناهي على طرفي السلسلة الاخرى تطبيقا
وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ووجد الحيز الاوسط من مرتبة ولا يزال تنتقل وتتزحزح
في الاوساط ما دام الوهم او الفرض مشتغلا بالتطبيق ولا يكاد ينتهي الى حد معين ودرجة معينة بالبداهة
ولا يبلغ اقصى الحدود واخر الدرجات عرضا فاذا انبتّ عنان الوهم وانصرم عمل التطبيق تنقل المتناهي
بالمفاصلة على في ذلك الحد وعلى تلك الدرجة واما العدد الزائد فيه متعين ذلك المرتبة وبالجملة لا يصير
اللغاوتة الى جهة اللانهاية ابدا بل انها ابدا في جهة التناهي انما هو حد الطرف واما في شئ من
هذه الاوساط انه متعين فتبارو ذلك لانه ليس هناك فرض معين فرضه بحيث ان يبقى ان الزيادة
تنتقل وتتردد في الاوساط ما دام الفرض مشتغلا بالتطبيق ولا يبلغ الى الحد المحدود بل هناك فرض
واحد معين من جميع تلك الانتقالات ولا حاجة اذا الى التقريبات لتغير المتناهي والجزء اتفاقا لا يرجح
ذلك الفرض لانه الى الكل مع كون كل واحد من الاحاد في مرتبته ووجود ان يتحرك عن مرتبة الى اخرى
فان التطبيق بالمعنى المذكور لا يقتضي تحول بل نسبة بنسبة بان يفرض مثلا كون النسبة التي كانت للجزء
الاول من الثانية مع الخامس من الاولى لمع الاول من الاولى وهكذا فيثبت بعد ان فتقول بل لم
لا يكون في الترتب المتناهي كما في سلسلة الحوادث المترتبة المتعينة والحركة والزمان الماضيين وجوز كل في
وتنبوات لم يجتمع في وقت واحد في اجزاء برهان التطبيق فان التميز والتعيين هنا الحاصل لكل
واحد واحد عليه لا هو هناك كما في المجتمع الغير المترتب قلت لان التميز هنا ليس الا في العقل لا في الخارج
لان التميز الخارجي قد انقضى بانقضاء الوجود الخارجي فلم يبق سوى الامتياز العقلي وهو مجمل كما
تفصيلا وهو غير ممكن كما عرفت على ان فرقه بين المجتمع الغير المترتب في كون التميز الذي لابد منه
في التطبيق حقيقيا عينا الا ان التميز الذي يفرضه العقل في المجتمع الغير المترتب ايضا يعرض له
ذاع اليه وفي المترتب الغير المجتمع لا ذاع اليه هو الترتب الذي كان في الخارج وقد انقضى مع انقضاء
الوجود فتدبر هذا هو المانع هناك من جانب التطبيق اعني عدم قدرة العقل على التفصيل وهناك
مانع من جانب الانطباق ايضا وهو انه لابد في الانطباق من وجود المنطبقين ولا وجود لجميع
الاحاد في وقت من الاوقات لا في الخارج كما هو المفروض ولا في العقل لامتناع حصول الغير المتناهي
في العقل مفصلا لا يقال وجود المجموع في الخارج وان لم يكن حاصلا في وقت من الاوقات لكنه حاصل
في مجموع الاوقات لانا نقول القول بوجود المجموع في جميع الاوقات يستلزم القول بوجود الكل بعد
شئ من اجزائه لا يدفع امتناع وجود الكل هذا النحو من الوجود متعذر وجود شئ من اجزائه متأخر
لجواز ان يكون وجود اجزائه في اجزاء زمان الكل لا في نفسه لانا نقول في كفاية هذا النحو من الوجود
للانطباق ايضا نظر اذ المعلوم كفاية وجود المجموع في وقت واحد ولا يبلغ بطي اجزاء البرهان
ضربا من القطع فالاولى مطلقا اثبات كفاية مثل هذا الوجود ايضا ومن هنا ظهر ضعف ما ادعاه
المتكلمون من كفاية كون المترتب فيما مضى الوجود كما تمهل الاثبات اليه فان قيل المبني موجودها
في المبادئ العالية بكون في ذلك قلنا نحو وجودها فيها غير جزئية مفصلة هل هو موجود ام لا موجود

متكثرة أم متحدة وإن كان أصل وجودها فيها أعني علم المبادي بهما بحيث يوجدهما به فلا يكفي في النقض على أنه
لو كان بالعقول لم يلزم الترتيب فيها وإن كان للمعلول بحيث مترتبة إذ لا يجب كون العلم بالمتقدم متقدما
على العلم بالمتأخر إلا في علم الباري تعالى بالأشياء عند الشيخ على القول بالحصول فإنه على ترتيب
وسببيته لتلك الملزومية والكثرة في مرتبة واحدة عن الواحد الحقيقي لكن المعلول عنده متناهية
مع كون معلوماته تعالى غير متناهية وعدم عزوب شيء من الأشياء من علمه تعالى ولطريقة في بيان ذلك في
التعليقات فامعن في تحصيلها فإن قلت البينة المتناقضات الزمانية مجتمعة في الدهر على ما ذهب إليه
بعض الأعاظم وأثبته في كتاب القبسات والعلم الواجبي تعالى بالأشياء على نحو الحضور الاستيعابي
الماضيات والمستقبلات بنحو واحد على ما هو عنده موجب الاجتماع ها هنا جميعا عنده فيتم التطبيق
من هذا الوجه قلت كلا أما العلم الحصولي فإن مبناه على ما يشتمل الأشياء استقصاء مواتية بلم كل فرد
بعضه لا يستوعبه بحسبه شيء لكونه مع قصور أو لما ثبت بطلان نسبته إلى المتناهي والأول نسبة واحدة غير
مختلفة تكثيرها إليها بل هو بعينها بكل شيء على كله واحدة متصلة وذلك من خواص علمه تعالى
وقد سبق أن الأزمنة وعن كونه متقيد الوجود متخصصه بزمان دون زمان كما سبق الأمكنة
سواء وهذا الإبطال هذا اجتماع معلوماته تعالى في آن من الآنات ووقت من الأوقات ليجري فيها التطبيق
وأما الدهر فهو أوسع من الزمان لا محالة فلا يلزم من الاجتماع فيه الاجتماع في زمان من الأزمنة ليتم
الاجتماع في الدهر إنما باعتبار ومعيته إلا في مطلق الوجود فإن الشيء الزماني لا يمكن أن ينخلع عن
كونه زمانيا ولم يبق جوهرا لنفسه وإنما المعتبر ثمة المتخصص بوجود بل مطلق جوهر في الدهر
سوى ملاحظتنا هو مطلق الوجود مع قطع النظر عن تقييده بالوقت المخصوص ليس عدم اعتبار التقييد
بالوقت اعتبار العدم التقييد على ما هو شأن وجود الطبائع بالقياس إلى جوهر أفرادها هذا واعلم
أنه قد يتوهم كون المجتمع الغير المترتب في نفسه مما يجري فيه التطبيق باعتبار عروض العدد المترتب
مراتبه فإن كل واحد متقدم بالطبع على الاثنين والاثنين على الثلاثة وهي على الأربعة وهكذا
وهذا ليس بشيء فإن ترتب العدد لا يوجب ترتب المعدود إلا من حيث عروض العدد له وليس لشيء من
الآحاد ما يوجب عروض خصوص مرتبة معينة من العدد له ألا ترى أن في آحاد الثلاثة مثلا لا يتعين
اثنان معينان من جملتها لعروض الاثنينية لهما بخصوصهما وعروض الوحدة للباقي بخصوصه
فليتفطن وكذا ما قيل إنه لو تحقق أمور غير متناهية يرفع مجموعها على ما بقي منه بعد إسقاط واحد
منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يجري فيها التطبيق وذلك لا يتعين في مجموع
المجموعات واحد بعينه للإسقاط والباقي للإبقاء بل تمام ذلك باعتبار العقل وتعيينه فهو
منقطع لا محالة فإن قيل إذا كانت السلسلتان موجودتين معا وإن لم يكن بين آحادهما ترتب فلا
شك في أن وقوع كل واحد من آحاد إحديهما بإزاء واحد من آحاد الأخرى من الأمور الممكنة والعقل
يحكم بذلك الممكن وإن ما يظهر الخلف قلنا اللازمة ممنوعة كيف ووقوع كل واحد بإزاء كل
إذا لم يكن بينهما ترتب يتوقف على ملاحظة العقل إياها تفصيلا ليتميز بعضها عن بعض عنده لم يكن

فرض غير متناه بل انه لا تمييز خارج العقل لكنه بملاحظة الاجمالية كما على تقدير التسلسل كما عرفت
وملاحظة الغير المتناهي تفصيلا ممتنعة فما توقف عليها ايضا ممتنع الوجه الثالث ما اشتهر
المتم من برهان التطبيق وهو اقل مؤنة واتم فائدة من برهان التطبيق وهو انا نعين المعلول الاخير
من السلسلة المفروضة ونجعل كل امر من الاحاد التي فيها متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية
لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل سلسلتان متغايرتان بالاعتبار احديهما
سلسلة العلل والاخرى سلسلة المعلولات منطبقة احديهما على الاخرى بلا عمل العقل وملاحظة
انطباقهما يوجب الحكم بتناهيهما لان وصف العلية متقدم في مرتبة سبق العلة على المعلول فان كل علة لا
تنطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك لخروج المعلول الاخير
لعدم كونه معروضا للعلية فكل علة ومعلول منطبقين يجب ان يكون قبلها علة فاذا انطبقت المعلولات
كلها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق وجب ان يكون هناك علة سابقة على جميع المعلولات المنطبقة
على العلل من غير انطباق معلول عليها والا لزم ان يكون مع من تلك المعلولات منطبقا على علة فلا يكون
علته فلا يكون علته متقدمة عليه فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة تكون علة ولا يكون معلولا
وفيها انقطاع السلسلتين واليه اشار بقوله ولان التطبيق اي الحكم بالانطباق باعتبار النسبتين
اي العلية والمعلولية هيهنا لكونهما بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارهما يوجب تناهيهما
لوجوب ازدياد احدى النسبتين وهي العلية على الاخرى من حيث السبق اي من حيث وجوب سبق
العلية على المعلولية كما عرفت فقوله بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارهما اشارة الى عين المعلول الاخير في
هذا البرهان وهذا هو الفرق بين هذا البرهان وبين برهان التضايف الذي سيذكره وقد خفي ذلك
على المحشي الشريف واما كونه اقل مؤنة واتم فائدة من برهان التطبيق فلانه مستغن عن توهم تطبيق كل واحد
من احاد احدى السلسلتين بواحد من احاد السلسلة الاخرى كما احتاج اليه برهان التطبيق وذلك لكونهما
منطبقتين بلا عمل من الوهم ولذلك يجري في التضايفات التي يجري فيها برهان التطبيق كما سيأتي في كلام المصنف
في نقد المحصل حيث نقله في مبحث علة الاحتياج ثم فان قيل هذه الملازمة اعني لزوم زيادة
سلسلة العلل بواحدة غير بينة وانما يظهر لزوم ذلك في كل قطعة متناهية منها قلنا ان العقل
يحكم بالضرورة الحدسية بان كل جملة شيئا كانت علتها او معلولها على هذا الوجه لا بد لها من علة
خارجة عنها سابقة عليها حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية لتلاحظ ثبوت
السبق الذي هو مقتضى العلية والشبهة ناشئة من طلب التفصيل فيما يحكم به العقل حكما كليا اجماليا
وهذا مما قد يعجز عنه العقل فلا يدل على بطلان الحكم الكلي الاجمالي ونظائره مثل ما يقال ان العقل
يحكم بان الموجود يجب تقدمه على الموجد من غير تفصيل بين موجد نفسه وغيره ثم يثبت به ان الشيء لا يوجد
نفسه ومثل ما يقولون في البرهان السلمي ان كل جملة من الزيادات لا بد ان يكون في حد فوقها اللازم
منه ان الزيادات الغير المتناهية ايضا يلزم كونها في حد فوقها ومثل ما يقع في برهان الوسط والطرف
وهو الذي قرره الشيخ في الشفا وتحصيله ان كل ما هو مع وعلة معا فهو وسط بين طرفين بالضرورة

ايضا

احدهما مع له والاخر علة له فلو ذهبت سلسلة العلل الى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية
معلولا وعلة لكون كل واحد من احادها كذلك اما انها علة فلان فيها علة الممكن الطرف المفروض واما انها
معلولة فلانها تتعلق بالمعلولات ومركبة منها والمتعلق بالغير المحتاج اليه لا يكون واجب الذات بل لا بد
ان يكون معلولا لعلة مستقلة ولما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول
وعلة فهو وسط ثبت ان سلسلة العلل الغير المتناهية ايضا وسط فيكون وسطا بلا طرف وانه مح فان قيل عليه
بانا نم ان كل واحد من احاد تلك السلسلة وكل قطعة متناهية منها وسطا لم لا يكون كل الاحاد باسرها
وسطا فان حكم كل واحد من تلك السلسلة قد يخالف حكم المجموع من حيث هو مجموع فيتوقف دفعه ان العقل
يحكم بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية والغير المتناهية بحكم الاحاد
وادعيا ان يخالف حكم الكل لكن قد لا يخفى ما العقل يجده الا الغير بالبديهة وهذا امر الى غير ذلك مما لا
ينضبطه وعبر لكن الشان كما قال المحقق الدواني في بداية الحكم الكلي ولا يتيسر منه طلبه المطالب لا انزل
المجمل المعتصر لما على الطلب لكمال مساعدة التوفيق من حل الاقتضا الوجيز ما ذكره الشيخ في
الاشارات والمبدأ والمعاد وتقريره على محاذات ما في الاشارات هو ان كل جملة كل واحد منها معلول
فانها تقتضي علة خارجة عن احادها وذلك لانها اقتضى تلك الجملة يقتضي نفس احادها بالاسر بحيث يكون
ما لو اعتبر منها من يشكل معه منها تمامها موجودة لكون كل من احادها موجودا وليس شي منها شيئا
غير معدوم معه علة الجملة لا يكون الا نفسه شي من احادها ثم ان وجوبها منا بالوجوب كون كل واحد من احادها
بالضرورة وما ينبه عليه على ذلك انه لا يصدق على شي من احادها انه جملة وكثيرة متعدد وداخل فيه كل واحد
من الاحاد بعينها فذلك ويصدق على مجموع الاحاد انه جملة وكثيرة متعدد وداخل فيه كل واحد من الاحاد
واشار بذلك المعقول منه الجملة الموجودة بوجود علتها غير وجود كل واحد من احادها اما ان لا يقتضي
علة اصلا فتكون واجبة الوجود غير ممكنة الوجود وهو كما ترى هذا وانما يجب باحادها واما ان تقتضي
علة مستقلة بايجادها اذ لا بد منها في وجود كل ممكن بالضرورة هي الاحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها
فان الاحاد بالاسر والكل والجملة شي واحد اذا اريد بكل واحد من هذه الثلاثة نفس معروض الهيئة كما
فرض فيلزم تقدم الشي على نفسه وهو مح لا يقال لا يلزم من عليه لنفسه تقدمه على نفسه لان العلة التامة
للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها عليه لان من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول المركب لانا نقول مدعانا
هناك سابقا ان ما هو جزء للعلة التامة هو الاجزاء بالاسر وما هو نفس المعلول المركب هو مجموع الاجزاء
وفرق ما بينهما قد بيناه هناك وهو ان مجموع الاجزاء هو معروض الهيئة الاجتماعية بخلاف الاجزاء
بالاسر فليس يعتبر فيها كونها معروضة للهيئة الاجتماعية واما ههنا فكلاهما معروضان للهيئة
الاجتماعية لان الاجزاء بالاسر التي هي العلة التامة يجب كل جزء منها ان يكون في مرتبة متقدمة لكونه
علة للاحق معلولا للسابق فهي عين مجموع الاجزاء التي هي نفس السلسلة المفروضة فليتم مثل اغتنم ف
فانه المعتمد والطاقة على ان المراد من العلة ههنا هي العلة المستقلة بالايجاد على ما اشرنا اليه ولا
شبهة في وجوب تقدمها على المعلول واما ان تقتضي علة هي بعض الاحاد واولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد

منها معلولاً بل كل واحد من الآحاد فيجوز ان يكون علة لجميع الآحاد يكون علة ذلك الواحد او علة علته
لها وذلك لكونه اكثر افادة للآحاد الذي هو داخل في كل الشيء علة للجملة فان علة الجملة بالحقيقة علة
لآحادها اولاً ولما كان كل واحد من الآحاد معلولاً لعلة فكل ما فرض علة يكون علة او لعلته كذلك
تعيين شيء منها للعلية هذا ما ذكره الشيخ في الاشارات لتوقف عليه البعض تم على ذلك في المبدأ والمعاد
بلزوم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله كما مثله المتن واما ان يقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها
وفساد الاقسام المذكورة يقتضي صحة هذا القسم فهذه العلة الخارجية علة اولاً للآحاد ثم للجملة وذلك
لانه لا بد ان يكون علة للبعض آحادها فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها كان المجموع واقعاً بغيرها فلم يكن
تلك العلة علة للسلسلة اصلاً فلو وجد الآحاد الباقية شيء لا يكون معلولاً لذلك البعض فاما ان
يكون علة له اولاً فان كان علة له لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد هو محال كما مر وانما
لزم كون العلتين مستقلتين لان العلة الخارجية لا بد ان تكون علة مستقلة بالايجاد فذلك البعض
الآخر يكن علة مستقلة للجملة بالتمام فلو كان له علة اخرى كانت مستقلة ايضاً والا يلزم عدم استقلال
الخارجية وان لم يكن علة له لزم ان يوجد في جملة الآحاد امر لا يكون علته بينهما بالعلية والمعلولية
خلاف المفروض فهذه العلة الخارجية يكون طرفاً للسلسلة ويلزم انتهائها اليه فهذا هو تقرير
ما ذكره في شرح الاشارات وتوضيحه وشرحه والى هذا الوجه اشار الشيخ فلما كان هذا الوجه مشتملاً
على اقسام اربعة ثلثة منها باطلة والباقي هو المطلوب من الاقسام الباطلة قسمان ظاهرا البطلان لم يتعرض لهما
وتعرض لذكر الثالث فقال وكلا لان المؤثر في المجموع اي مجموع السلسلة المفروضة التي هي موجودة لا محالة
لكون كل واحد من آحادها موجوداً ومحتاجة الى المؤثر لكونها ممكنة لكون كل واحد من آحادها كذلك
فلا مجال لاستغنائها عن المؤثر فالمؤثر في هذا المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثراً في نفسه
وعلله لان المؤثر في الجملة يجب ان يكون مؤثراً في جملة الاجزاء اما بواسطة او بغير واسطة كما عرفت وانما
الكلام في المؤثر التام اعني العلة المستقلة بالايجاد لان المجموع له علة تامة بهذا المعنى لا محالة فلو كان
المؤثر بهذا المعنى بعض اجزائه كان ذلك البعض علة تامة لنفسه لكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب
بحسبه الجملة بل هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة فهذا القول يعني قوله ولان المجموع له علة تامة
الخ علة يجب الحمل على ما الشارح فيصح الكلام ما ذكرناه والحاصل ان مجموع السلسلة لا بد
له من مؤثر وهو من كونه في المؤثر تاماً موجباً من جهة كونه مؤثراً سواء كان تاماً او لا يلزم من فرض كونه
جزء المجموع محال هو كون الشيء مؤثراً في نفسه وعلله ومن جهة كونه تاماً موجباً يلزم محال آخر هو
كون الجزء مستقلاً في ايجاد الكل مع احتياجه الى ما لا يتناهى من اجزاء ذلك الكل الا انه لا حاجة
في الكل بل يكفي ان يقول والجزء ليس علة تامة هذا غاية توجيه هذا الكلام واعلم انه لا يورد
على هذا الدليل على التقرير الذي ذكرنا شيء الشبهة المشهورة بشبهة ما قبل الكل الاخير وتقريرها
ان وجود مجموع السلسلة ليس الا مجموع وجودات آحادها فعلته ليست الا مجموع علل الآحاد
انما هي مجموع ما قبل الكل الاخير الى ما لا يتناهى وهو جزء لمجموع السلسلة لا علة لاشتمال مجموع السلسلة

على المعلول الاخير وهكذا شماله لما قبل الجزء الى ما لا نهاية فهذا المجموع الذي هو جزء لمجموع السلسلة علة
قريبة للمعلول الاخير من السلسلة المبتدئة مما قبله بواسطة هو علة للمعلول الذي هو فوق المعلول الاخير وهكذا لجميع
تلك السلاسل التي يشتمل عليها ما قبل المعلول الاخير هو مجموع علل تلك الآحاد وهو علة للسلسلة و
الحاصل انا نختار ان المؤثر في مجموع السلسلة والعلة التامة لها انما هو بعض تلك السلسلة وهو
البعض الذي هو مجموع ما قبل المعلول الاخير ولا يلزم شيء من المحالين المذكورين اعني تاثير الشيء في
نفسه وفي علله وايجاب الجزء للكل ولا يلزم ترتب عدمه او لو ترتب بعض ذلك الا بنا على العلية وهذا انما لا يدفع
فان قيل عدم المركب كما يكون بعدم جزء من اجزائه مع بقاء الباقي يكون بعدم جملة الاجزاء بالاسر
بان لا يبقى شيء منها فجميع السلسلة يمكن ان ينعدم بالاسر مكان كل من اجزائه فههنا العلة
ان يهتدم لتصير موجودا فلا بد له من علة مستندها يتطرق هذا العدم اليه فلا يجوز ان يكون هو ما
فوق المعلول الاخير لجواز تطرق العدم اليه لا شيئا من اجزاء السلسلة كذلك بل يجب ان تكون خارجة عن
الممكنات كان رجوعا الى الدليل الاول المتفرع للمنتهى كما مر ولا يمكن ان يكون مراد القوم من هذا الدليل
هو الدليل المتفرع لعدم الاحتياج فيه الى هذه الاقسام كما عرفت ثم لا يبعد تطبيق التقرير ذلك من الدليل
المشهور للقوم فليتدبر ثم ان في ابطال التسلسل براهين اخرى غير ما ذكره المص ههنا منها برهان
الوسط والطرف وقد ذكرناه ومنها برهان التضايف وقد مرّ في حدوث الاجسام ومنها برهان الحيثيات
وتقريره انه لو ترتب حيثيات الى وجود الغير الى ما لا نهاية لكانت لا تخلو اما ان يكون ما بين كل حيثية
من تلك الحيثيات مثلا وما بين حيثية اخرى منها اي حيثية فرضت متناهيا او غير متناه فان كان
متناهيا على سبيل الاستغراق والكلية لزم ان يكون الكل ايضا متناهيا لو توهم بين حيثيتين منها
كسلوكية وعليته وهذا حكم اجمالي بحكم بالعقل المتصدق وليس من قبيل حكمه على الكل بما حكم
به على كل واحد كما لو قيل كل واحد من افراد هذه الزوايا من الزوايا بل من قبيل ان يقال ما بين
النقطة والطرف من المقدار المفروض واية نقطة تفرض فيه على سبيل الاستغراق والشمول دون الزوايا فهذا
المقدار المفروض هو بالتمام فليتفطن وان لم يكن متناهيا على سبيل الكلية بل كان الواقع بين حيثية
واحدة وبين حيثية اخرى اية حيثية كانت غير متناه لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين منها
وبرهان الترتب وتقريره ان الترتب العلولية يستدعي استلزام انتفاء جميع ما سبقه فوق كل سلسلة
ترتيبية من العلل والمعلولات وكانت المعلولية مستوعبة لآحادها على الترتيب يجب ان يكون علة
واحدة يلزم من فرض انتفائها انتفاء جميع الآحاد باسرها فينتهي السلسلة بتلك العلة فليتفطن
ومنها برهان الاسد الاخصر وتقريره انه لو ترتب سلسلة من العلل والمعلولات لكان كل واحد من
آحاد السلسلة لم يتقرر ولم يوجد ما لم يتقرر ولم يوجد قبله واحد اخر بناء اذا كان كل واحد من آحادها
لم يوجد ما لم يوجد شيء اخر قبله كانت الآحاد باسرها لم يدخل في الوجود ما لم يكن شيء اخر موجود
قبل الجميع والا لم يتقرر شيء في تلك السلسلة حتى يتقرر شيء اخر بعده وذلك ظ عند العقل
الصريح والفطرة الصحيحة ومنها براهين اخرى منها ما يتناهى بين منتهيين انه لو وجدت سلسلة غير

متناهية وكان لها مبدء فهو منقسم الى الاولية وما يبدء للثانوية وما يليه للثالثية وهكذا يتميز
كل من آحادها بمرتبة خاصة من المراتب العددية على الاتساق والترتيب فاذ تبطل مبدأيها عدة
مرتبة متناهية ككثرة آحاد مثلا كان ولتكن تلك العشرة اول آحاد كل السلسلة ايضا وما كان اوله
او لا يكون حاكم عشرة فيه بعد الكل لا عشرة ويجب ان يوجد بازائه مرتبة عددية لم يوجد الغير من الاولى
البتة ولم يوجد في المبدأ كما اعتبرناه وكان فيه لا وسائط الا الاتساق فوجب ان يوجد الجانب الآخر
فقط فهو ما فهمنا غير متناه هذا تقرير هذا البرهان وان ناسب برهان التطبيق لكن يمتاز عنه بوجوه
من اللطافة والدقة ومنها ما يستدعي تمهيد مقدمتين احديهما ان كل سلسلة غير متناهية من
جانب واحد ينقص من الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه يحكم بها كل ذي فطرة سليمة و
ثانيتهما ان كل سلسلتين غير متناهيتين من جانب واحد لا ينقص مجموعهما من الغير المتناهي من
الجانبين بمقدار غير متناه بل اما ان يساويا او يزيدا عليه او ينقصا عنه بمقدار متناه
ولا احيل شيئا كما فهمتها وصدقت بهما فنقول لو وجد سلسلة غير متناهية يكون لها مبدأ
يتعين بترتيب آحادها فيها الآحاد الواقعة في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس الى ما
الغير النهاية وكذا الآحاد الواقعة في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس والثامن الى
غير النهاية فيوجد في السلسلة المفروضة الاولى سلسلتان غير متناهيتين من جانب واحد ويجب
ان لا ينقص مجموعهما عن الغير المتناهي في الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الثانية لكنهما
معا عين السلسلة المفروضة اولا ولها مبدء فوجب ان ينقصا معا عن الغير المتناهي من الجانبين
بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الاولى فاجتمع فيها النقيضان وهو محال وما يستلزم المحال فهو محال و
منها ما لو وجدت سلسلة غير متناهية لكان لها مرتبة من العدد البتة لان كل جملة موجودة في
الواقع متعينة الآحاد يعرضها عدد معين بالضرورة ويوجد فيها مراتب الاعداد ومعدودات ناقصة
عنها بواحد او باثنين او بثلثة او باربعة وهكذا طبقات مترتبة متنازلة ويوجد فيها واحد
البتة لا مرتبة تحته فيوجد بين مرتبة العدد الذي لكل السلسلة وبين مرتبة الواحد مراتب
غير متناهية مترتبة مع كونها محصورة بين حاصرين قال وهذا البرهان يفيد امتناع وجود
الامور الغير المتناهية وان لم تكن مترتبة ايضا ومنها لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان
لها مبدأ لزم ان يكون عددها زوجا وفردا وهو باطل بالضرورة وبيان اللزوم انه يتعين
بعض من آحادها بانه واقع في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس وبعض منها بانه
واقع في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس كل منهما الى غير النهاية ويكون بازاء كل
من الاولى واحد من الثانية وبالعكس فانقسمت السلسلة الاولى الى قسمين متساويين
فكان زوجا لانه لا يبقى الا المنقسم متساويا وبين لو انا اسقطنا واحدا من السلسلة بقيت سلسلة
اخرى غير متناهية فوجب ان يكون زوجا ايضا بمثل ما قلنا فالسلسلة الاولى فرد لانه اذا زيد واحد
على الزوج يحصل فرد لانه اذا انضم الى كل من النصفين يزيد على الآخر ولا يصلح للتنصيف

ولو كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين فرضنا لها مقطعا ينقسم ضمن كل منهما غير متناه من جانب فيحصل الجزء الخاص فيهما ومنها ان النفس يستلزم ان يتساوى كل عددين متناهيين

كالعشرة والمائة الا انه هو نظام الجملة لان ثبات اللزوم ان يحصل هذه السلسلة بوجه فيها عشر غير متناهية وكذا مائة غير متناهية فاذا اجعل احادها من مبدئها على الترتيب بحذاء الشراف

استوعبت هذه العادة تمام الاحاد وكذا لو طبقنا المائة فينا وبين العشرة والمائة التساوي مسح عدد واحد منهما قال هذا قريب لما عرفت من برهان التطبيق ومنها ما ينبدي في تمهيد

مقدمة وهي ان كل عدد يكون له ضعف فالنصف من احاد مترتبة فالم يحصل نصفه اولا لا يحصل كله وهذه من المقدمات البديهية وبعد ذلك نقول لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان

لها مبدء يوجد فيها احاد فردية غير متناهية واحاد زوجية غير متناهية ويكون بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية وبالعكس في الاحاد الزوجية مثلا نصف السلسلة فلعل

السلسلة ضعف المبتدئة وبحكم المقدمة المهدة اذا اعتبرنا الجملة من احادها المترتبة ماخوذة مع التوالي بالترتيب يجب ان يحصل نصفها اولا ثم يحصل الجملة فالنصف الاول يوجد اولا بين طرفين فهو متناه فكذا كله وهو المطلوب انتهى في اكثرها بحال المناقشة كما لا يخفى على الناظر

البحث الثالث الجزء المسئلة الرابعة في احكام الفاعل من حيث هو فاعل هو من فيها ان المؤثر في الوجود ليس الا الوجود والمؤثر في العدم ليس الا العدم واشار اليه بقوله وتكافؤ النسبتين

اي نسبتي التأثير بقرينة كون المسئلة في احكام الفاعل والمؤثر في طرفي النقيض اي الوجود والعدم يقتضيان وجود الفاعل يكافي وجود المفعول اي اذا تحققت الفاعلية في وجوده تحقق المفعولية

في موجوده وبالعكس وعدم الفاعل من حيث هو فاعل يكافي عدم المفعول اي اذا تحققت الفاعلية في معدوم تحققت المفعولية في معدوم فوجود المفعول مستند الى وجود المستند لا ان تأثير المعدوم في الموجود غير معقول وعدم المفعول مستند الى عدم الفاعل من حيث هو فاعل لا انه

حين عدم المفعول لو لم يعدم من الفاعل التام شيء لزم اجتماع وجود المفعول وعدمه ولان عدم الفعل يحكم بانه مع انتفاء شيء من الفاعل لا اثر له او ان شيء اخر معه انتفاء المعلول بل هو كاف في انتفاء المعلول

والعقد في ذلك ان العدم لا يحصل منه الوجود كما ان الوجود لا يحصل من العدم فان شيئا من ذلك غير معقول وكلما نتوهم من حصول العدم من الوجود فانما هو بالعرض كما يظهر عند التدبر قيل في شرح هذا الكلام اي

تكافؤ في العلية والمعلولية في التحقق والانقطاع فان العلية كالمعلولية لا تتقدم احديهما على الاخرى فلا يحكم العقل بانه تحقق العلية اولا ثم تحقق المعلولية ولا بانه ارتفع العلية اولا ثم ارتفع المعلولية

بخلاف العلة والمعلول فانه يحكم بان ذات العلة تحقق اولا ثم يحقق قبلها المتقدم بانها ترتفع اولا ثم ترتفع ذات المعلول وذلك لان العلية والمعلولية متضايفان حقيقيان وهما متكافئتان في الوجود والارتفاع

ايضا كما حقق في موضعه مبحث التكافؤ ولا يخفى ان المتقدم لا تناول الاثنين لما وجه ما ذكرنا ومنها ان الفاعل اذا كان واحدا حقيقيا لا تكثر فيه ولا الشك يحيطه لا يمكن ان يكون فاعلا لشيئين فلا بد له

والارشاد بقوله والقبول والفعل المتنافيان مع اتحاد النسبة يعني اذا كانت النسبة بين الفاعل والمفعول
وبين القابل والمقبول متحدة بان يكون الفاعل بعينه هو القابل والمفعول بعينه هو المقبول فهذا اشارة
الى اتحاد الجهة ايضا فانه مع اختلافهما لا تكون النسبة متحدة ضرورة ان الشيء باحدى الجهتين غيره بالجهة
الاخرى فيختلف النسبة باختلاف الطرفين والدليل المشهور على امتناع اجتماع الفعل والقبول
هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان
متنافيان فلا يجتمعان والى هذا اشار بقوله لتنافي لازميهما واعترض عليه بان كلا من الفاعل والقابل
اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المفعول والمقبول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه المفعول والمقبول يجب
وجودهما معا فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان على ان ايجاب الفاعل قد يكون في بعض الصور مستقلا
موجبا للمفعول لكن لا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل لا محالة في الفعل وحينئذ موجب في الجملة
ومعه لمن يوجب مثلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب او امتناعه مثلا
من انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين بالقياس الى
شيء واحد فيجب من جهة ولا يجب من جهة وهو خروج عن محل النزاع اذ الكلام في ان البسيط لا يكون فاعلا
وقابلا من جهة واحدة الا من جهتين وقد يجاب عن اصل الاعتراض باختيار الشق الثاني فيهما فان المعلول
وان توقف وجوده على كل واحد من علله لكن الفاعل هو الذي يتضمنه بحيث يجب له الحصول لكون
الوجود منه بخلاف القابل فانه وان فرض اجتماعه مع جميع ما يتوقف عليه المعلول لم يجب له الاستحقاق بوجود
المقبول فيه فالفاعل يوجب المفعول والقابل لا يوجبه بل يتممه وهذا المعنى قولهم نسبة الفاعل الى المفعول
بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان الا من جهتين فان قيل من ان الايجاب من جهة
الفاعلية والامكان وامتناع الوجوب من جهة القابلية فيكونان من جهتين لا من جهة واحدة قلنا ممنوع
بان ايجاب الفاعل للمفعول متقدم على فعله وكذا امكان حصول المقبول في القابل متقدم على قبوله
فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا للشيء وقابلا له لكان قبل الفعل والقبول جهتان يجب بها ويمكن بها يوجب
جهتها بحصر فلا يمكن ان يكون هما القابلية والفاعلية فقد اعتبر الدليل ان الفعل لا بد له من
وجوب سابق والقبول لا بد له من امكان سابق فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا للشيء وقابلا له لزم
كون الشيء الواحد واجبا وممكنا بالقياس الى شيء واحد بعينه من جهة واحدة والوجوب بشيء و
الامكان بالقياس الى ذلك الشيء بعينه متنافيان فكذا ملزوماهما اعني الفعل والقبول شيئا
كانا بمعنى الفاعل والمفعول والانسب بقواعد الحكمة الاشارة طباقا على قوانين التحقيق
ان يقرر الاستدلال على هذا المطلب ان الفاعل لا يتجرد في حد ذاته عن مفعوله فمفعوله واجب
ثابت له في حد ذاته سواء صدر او انفصل عنه ولا نسبة اليه بالوجوب بهذا المعنى بخلاف القابل
فانه في حد ذاته يتجرد عن مقبوله البتة والا لامتنع قبوله فهو اعني المقبول بالامكان مع القابل
في حد ذاته سواء قبله او لم يقبله فهما اعني الفعل والقبول متنافيان بالذات فيكون المراد من القبول
هو القبول عن الغير حتى لو القبول لا انفعالي يجوز ان يقبل الفاعل البسيط عن نفسه بان يصدر

عنه ما يتصف هو به وهذا هو القبول بمعنى مطلق الموصوفية لا بمعنى الانفعال ولهذا ذهب الشيخ
الى ان صور معقولات ذاته تعالى قائمة به وصادرة عنه مع منافاته في نفي اجتماع القبول والفعل و
هذا معنى ما صرح به في التعليقات وغيره من ان منه وفيه في البسيط شيء واحد فليحفظ به ومنها
انه يجب المخالفة الذاتية بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا الى العلة لذاته وهويته لئلا يلزم كون
المهية محتاجة الى نفسها والا اى وان لم يكن المعلول محتاجا الى العلة لذاته وهويته بل كان الاحتياج
في تشخصه فلا اى فلا يجب المخالفة الذاتية وهذه مسئلة عظيمة عليها قد بسط القول فيها الشيخ
في الهيات الشفاء في فصل مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها فلننقل بعضا منه لكثرة فوائده
وهو انه قال ليس الفاعل كلما افاد وجودا افاده مثل نفسه فربما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد وجودا
لا مثل نفسه كالنار تسود وكالمحرك فتسخن والفاعل الذي يفعل وجودا مثل نفسه فان الشهوة انما توجد
وانما توجد الطبيعة التي هي بعينها من غيره وليس هذا المشهور بين ولا بحق من كل وجه الا ان يكون
ما بعينه هو نفس الوجود الحقيقي يكون في المبدأ اولى بما بعينه من المستفيد ولنعد من راس فنقول
ان العلل لا تخ اما ان تكون عللا للمعلولات في نحو وجودها نفسها واما ان تكون عللا للمعلولات في
وجود آخر مثال الاول تسخين النار ومثال الثاني تسخين الحركة ومثلهما التخلخل من الحرارة واشباه
كثيرة متشابهة لذلك ولنتكلم على العلل والمعلولات التي تناسب الوجه الاول ولنوجد الاقسام
التي تدخل في ذلك انها اقسام فنقول قد يظن في الوجه الاول انه قد يكون المعلول فيه اكثر في معنى
وجودا من العلة في ذلك المعنى ان كان ذلك المعنى يقبل الاشد والانقص مثل الماء اذا تسخن من النار
وانه قد يكون في معنى ما من المعاني الظاهرة مثلا ما هو متقبل لذلك او لم يقبل مثل النار فانها يتساويها في الظاهر
انها تحيل غيرها مثل نفسها نارا في الظاهر فيكون مساويا وتبطل في الصورة النارية لان تلك الصورة
لا تقبل الازيد والانقص والاقل لها وبالنسبة في المرض اللازم من الصورة الحسية اذ كان متعدد
الفعل عن الصورة النارية للصورة وهذا خطأ والمادة منا تعرض لتهيؤها ما يكون المعلول ازيد
في المعنى الذي عن العلة فهو الذي يعلم انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء المكونة عللا ومعلو
لان تلك الزيادة لا يجوز ان يكون حدثت بنفسها في زيادة استعداد المادة حتى يكون قد اوجبت للخروج شيء
الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس سببا للايجاد فان جعل سببها العلة والاثر الذي وجد عن
العلة معا فتلك الزيادة تكون معلولة للامرين لا معلولة لامر واحد فمجموعهما مجموع يكون اكثر وازيد
من المعلول الذي هو الزائد فقد ظهر لنا من ذلك الى ان تتبين لنا انه ساغ لنا ان نقول انه
اذا كان المعنى في المعلول والعلة متفاوتا في الشدة والضعف فيكون للعلة بما هو علة التقدم
الذاتي لا مع في ذلك المعنى والتقدم الذاتي الذي له في ذلك المعنى معنى من حيث ان ذلك المعنى غير موجود
للثاني فيكون في الثاني الا بالاول واذا اتفق يجب وجوده واحواله التي له من جهة وجوده احدهما من الاخر
فهو لا ذات مطلق المساواة لان المساواة يتبع احدهما من جهة ما لهما ذلك المعنى متساويان
وليس احدهما علة ولا معلولا الا من جهة ما احدهما علة والاخر معلول فذاك غير ان اعتبار

بذاتها ولا يجوز ان يكون علة

فذلك

ذلك الحد لاحدهما اولى اذ كان له اولا من الثانى ولم يكن للثانى الا متأخرا من هذا المعنى اذا
كان نفس الوجود لم يمكن ان يتفاوت بالاولية والتأخر اذ كان انما يمكن ان يتفاوت باعتبار الحد يفضل
عليه باعتبار استحقاق الوجود والآن فان استحقاق الوجود هو من جنس الحد بعينه اذا اخذ هذا
المعنى نفس الوجود فبين انه لا يمكن ان يتفاوت به اذا كان المعنى نفس الوجود فقط فوجود الشئ من
حيث هو موجود اولى بالوجود من الشئ ولكن ههنا تفصيل آخر ونوع من التحقيق يجب ان لا يغفل
عنه وهو ان العلل والمعلولات ينقسم اول النظر عند الفكر الى قسمين قسم يكون اتباع المعلول عنه
ونوعيته وماهيته الذاتية توجب ان يكون معلولا للطبيعة او للطبايع فتكون العلل هاهنا الغير لنوعية
لا محالة اذ كانت علة له فى نوعه لا فى شخصه واذا كان كذلك لم يكن النوعان واحدا اذ المعلول علة
ذلك النوع بل تكون المعلولات يجب عن نوع غير نوعها والعلل يجب فيها نوع غير نوعها ويكون
علة للشئ المعلول ذاتية بالقياس الى نوع المعلول وقسم منه يكون المعلول معلول العلة والعلة
علة المعلول فى شخصه بل فى شخصه ولنا خذ هذا على ظاهره تقسيم الفكر من التقسيم ظاهرا بوجه الى
الامثلة وعلى سبيل التوسع الى ان نبين حقيقة الحال الواجب فيه من نظرنا فى السبب الجعلى للصورة
كل ذى صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال الثانى كون
هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست علة لتلك النار
على انها علة لنوعية النار بل على انها علة ما فاذا اعتبر فيهما النوعية كانت هذه العلة
للنوعية بالعرض وكذلك الاب للابن لا من جهة ما هو اب بل من جهة وجود الانسانية انتهى ما
اوردنا من كلام الشيخ ومنها انه لا يجب بل لا يجوز ان يكون ما مع العلة علة والا لزم اجتماع
العلتين ولا ان يكون ما مع المعلول معلولا بل لا يجوز اذا فرضت علية العلة لهما من جهة واحدة
والى هذا اشار بقوله ولا يصدق احد النسبتين على المصاحب الا بالعرض انما قال لا يصدق لانه لا يجوز كما عرفت
لانه قد يصدق بالعرض والمجاز لا بالذات وعلى الحقيقة ومنها انه لا يجوز ان يكون شخص من اشخاص
النوع الواحد علة حقيقية لشخص آخر منه بحسب ذاته وماهيته والى هذا اشار بقوله وليس الشخص من العنصريات
علة ذاتية لشخص آخر وانما خص هذا الحكم بالعنصريات لتحقق النوع المتكثر الافراد فيها بخلاف
الفلكيات والغرض منه دفع ما يتراءى بحسب الظاهر من كون هذه النار علة لتلك النار وامثال
ذلك كما مر من الاشارة اليه فى كلام الشيخ واحتج عليه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله والا لتنافت
الاشخاص وتقريره انه لو كان شخص من النار مثلا علة ذاتية موجبة لشخص آخر منها فانما يجوز
ذلك بان تكون النارية التى فى النار علة مقتضية لوجود نارية اخرى هى النارية التى فى النار
المعلول اذ ذلك هو معنى العلية الذاتية الحقيقية فلو كانت تلك النارية مقتضية لوجود هذه النار
لكانت هذه النارية ايضا مقتضية لوجود نارية اخرى اذ هذه النارية نارية والفرض ان النار
نار يتها مقتضية لوجود نارية اخرى فيلزم ان يكون النارية الثالثة ايضا مقتضية لوجود نارية
رابعة وهكذا الى غير النهاية وهذا تسلسل فى المعلولات وقد دلت اكثر البراهين المذكورة لابطال

التي في العلل على ابطال التي في المعلولات ايضا كما لا يخفى واما ما قيل من انه انما يلزم ذلك لو كانت
هذه النار بتلك الهيئة علة لتلك النار واما اذا كانت علة لتشخصها فلا يلزم ذلك فما لا يلتفت اليه
لانه صحلا وكيف يتصور هذا الوهم الحجي وكون تشخص هذه النار علة لنارية تلك النار بل لوجودها فانها
لم يصح كونها علة التشخص تلك النار لنارتها لكن ذلك ليس بمقتضى العلية الحقيقية بل الاعدادية
وليس التام فيها بل هو الواقع الثاني ان هذا الشخص من النار مثلا مستغن في وجوده عن الشخص
بطل كونه علة له لشخص آخر منها اذ كل شخص يفعل ما يفعل هذا الشخص وليس هذا شأن العلة الذاتية
الموجبة فظهر ان ما يفعله ليس الا اعدادا لا ايجادا فهذه النار ليست الا علة معدة لتلك النار
وهذا معنى قوله ولاستغنائه عنه بغير الثالث انه لا يتقدم بالذات لشخص من اشخاص النوع الواحد
على شخص آخر منها بحسب الماهية النوعية مثلا ليست نار اقدم في ناريتها من نار اخرى ولو كانت علة بالذات
لما كان كذلك وهذا معنى قوله ولعدم تقدمه الرابع ان افراد النوع الواحد متكافئة لتماثلها فليس
بينها اولوية العلية من جهة وهذا معنى قوله ولتكافوهما الخامس ان العلة الذاتية يجب وجودها
للمعلول والنار التي بطل كونها علة لنار اخرى قد تطفى وتنعدم مع بقاء النار الثانية وهذا معنى قوله
ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه اعلم ان هذه وجوه اقناعية تنبيهات على فساد الوهم المذكور ولا
فلابد من وجوب لما التزم بين العلة الذاتية ومعلولها اتفاقا ومنها كيفية صدور الافعال الاختيارية
عن الانفس الحيوانية وبيان مباديها وهي تصور الشيء والشوق والارادة والحركة وله هذا اشار
بقوله والفعل منا او صدور فعل جزئي منا لا ان لنا ادراكا جزئيا من جزئيات الفعل الكلي
ينبغي لها تصوره جزئيا على التفصيل لتلك الفعل الجزئي لان التصور انما يصير جزئيا في الخيال لا
بوقوعه على وجوده كما يتوهم ليلزم من توقف شيء على تصوره الجزئي دور وانما يصير في الخيال
لتخصيص الفعل الكلي ويصير جزئيا فان تصوره الكلي جزئيا قبل وجوده انما يكون في الخيال ثم
الشوق اي ميل حسيا كان او عقليا تابع لتخيله من حيث هو ملائم ولذلك سواء كان مطابقا
للواقع او لا الى الطلب جلبا ليسمى شهوة اذا كانت الملائمة هي اللذة حسية غير عقلية او من حيث هو
مكروه ومضر ملائم كذلك الى دفعه منفر ليسمى غضبا ثم الارادة بعد ما ينفر حيث لم يكن مانع وترددو
لتلك التي ثم وهي الاجماع ومغايرة الاجماع الارادة المغايرة للشوق ظاهرة فان الانسان
قد يشتاق ولا يريد اوانما مغايرة مطلق الارادة الشوق فكذلك فانه قد يفعلها غير مشتاق فان
قلت الا انه قد يريد ولا يشتاق كما في ارادة تناول الدواء البشع فظهر ان الاربعة غير متحدة كل
هل يلزم الثالث قلت المنفي هنا الشهوة لا الشوق مطلقا فان من اعتقاد النفع ينبعث شوق عقلي
لا محالة وان لم يسم شهوة كما اشار اليه ثم الحركة من العضلات ليتم منا الفعل متعلق بالحركة اذ
عدة التفاوت بين المرتبتين حيث كانت احديهما من النفس والاخرى من البدن فان قيل
الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ما تنبه من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة
على اجزاء لا يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها وتتعلق ارادة الحركة اليها والحركة

فيها

عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع تلك المسافة باسرها كافية في حدوث تلك الحركات
الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان مبدأ الافعال الجزئية عندنا لا يتوقف على تصورات جزئية وارادة
كلية قلنا المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث عنه ارادة كلية متعلقة بقطع المسافة جميعا ثم انه
يتخيل حدا جزئيا من حدوده وينبعث عن تخيله ذلك ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة
واقع بينه وبين ذلك الحد ويتحرك قاطعا اياه ويتخيل حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد حصوله الى حد
معين من حدودها تخيله لحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه
وبالجملة فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث عنه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة
على ذلك الجزء ويكون كل سابق من الارادات علة لسابق من الحركات وكل سابق من الحركات معدة لحركة
اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة حتى ينتهي الى اخر المسافة فهذه التخيلات و
الارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كونها كلية
كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة متصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها والى هذا التو
والجواب اشار بقوله والحركة الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات
جزئية يكون السابق من هذه التخيلات والارادات الجزئية علة للسابق من تلك الجزئيات من الحركة المعدة
صفة للسابق من تلك الجزئيات ليكون حركة اخرى فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة
الى اخرها اي اخر المسافة واعلم ان الحركة تقتضي متحركا ومسافة والمحرك والقوة المحركة فكل حركة واقعة
في مسافة معينة صادرة عن محرك بعينه بقوة محركة بعينها فهي جزئية ويكفي في صدورها تصور جزئي
متعلق بها يتعلقها تدريجيا حسب انقسام الاجزاء منها واشتمال كل مسافة بالقوة على اجزاء كل منها
مسافة وكل حركة على اجزاء كل منها حركة لا يخرج المسافة والحركة عن الجزئية ولا يجعلها كلية
ولا ينفصل لا بعد تلك المسافة والحركة الا بالفرض فاذا تحركنا في مسافة معينة فلو لم يعرض لنا ولم يخطر
ببالنا حد من حدودها فانتهينا وقف لنا حينا كفتنا ارادة واحدة في صدور تلك الحركة الواقعة
في تلك المسافة عنا فاذا خطر ببالنا حد من حدود المسافة وانه لا بد ان نصل اليه اولا ثم نتجاوزه الى
اخرها انفصلت ارادتنا الاولى الى ارادتين متعلق كل واحد منهما بقطعة من المسافة وكون المسافة قابلة
للتجزية الى غير النهاية لا يستلزم تصورنا لجميع تلك الاجزاء الغير المتناهية منفصلة بل كلما خطر ببالنا
من تلك الاجزاء يجب ان يتعلق به تصور وارادة حركة بحسبه الا انه لا بد من خطور بعد خطور لكون الحركة
تدريجية لا بد لها من مبدء تدريجي كما سنتقله عن الشيخ لكنه لا يجب ان يكون الخطور بعدد الاجزاء الغير
الغير المتناهية فلعل مقتضى التدريج ان يحصل الاجزاء الممكنة الانفراض الى الفعل فيلزم هناك صور
غير متناهية بالفعل وذهولنا عن تلك الخطورات احيانا لا يدل على عدمها الا ان ذلك من قبيل عدم
العلم بالعلم وهو جائز على ان الذهول عن اجزاء المسافة غير مسلم بل الواقع احيانا هو الغفلة من
حدودها مفصلة فنها تلك الاجزاء وخطورها غير لازم اصلا ثم بسبب عبادة والتمرن وملكة القو
الحركة الاختيارية قد لا يحتاج الى التوجه التام في ملاحظة اجزاء المسافة فيشتبه ذلك بالذهول عنه

فليتدبر

ملتبسة بها جدا اذا عرفت ذلك عرفت انه لا يرد ما اعترض به على هذا الجواب من ان الانسان يجد من نفسه
في كثير من حركاته انه يقصدها بعينها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود والمنازل التي بينهما لما
يشتغل عنها او لاشتغال نفسه بشاغل فلا يكون صدور الفعل الجزئي متوقفا على القصود الجزئية فدافعه
فان الذي يتوقف عليه صدور الحركة ان كان تخيل كل واحد من الحدود والمنازل المتناهية التي تفرض في المسافة
كان يقتضي ذلك القصود اخيرتها منه وان كان تخيل بعضها دون بعض كان ترجيحا بلا مرجح مع انه يقتضي
ذلك جواز صدور الحركة على كل المسافة كما جاز على بعضها من غير تصور الحيثيين من اجزائها وانه كيف
تفصل تلك التخيلات والارادات وعدم الورود ظاهر بما ذكرنا ولا حاجة لذلك الا ايراد الى ما
ذهب اليه المحقق الشريف من ان هذا الايراد والسؤال الاصل والجواب عنه كلها مبنية على توهم
وجود الحركة بمعنى القطع وهو وهم كما ذكرنا بل الموجود في الخارج انما هو الحركة بمعنى التوسط وهي امر واحد
شخصي غير منقسم بانقسام المسافة باق من مبدأ المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة بأسرها
اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة فيها وتوجه القصد اليها
بخصوصها فصدور الحركة لا يرد نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى قصود وارادة
جزئية بين هذا حاصل كلامه وفيه ذلك لانه لا ابتناء لشيء منها على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج
بل وجودها في نفس الامر يكفي لذلك فان الوجود في نفس الامر لا بد له من مبدأ وعلة لا محالة التخيلات
والاختيار ومسافة يقصدها [illegible] وهذا المرتسم في الخيال المسمى بالحركة بمعنى القطع فان ذلك
الظاهر المنتسب الى العلوم لكل احد الحركة بمعنى التوسط لا يفهمها الا الخواص [illegible] الحركة التوسطية
وان كان امرا واحدا شخصيا لكن يختلف نسبتها الى اجزاء المسافة ولا يجوز ان يصدر عن الامر الثابت
وهذا امر مختلف النسبة صرح به الشيخ في الحكمة الشفا في فصل ان المحرك القريب للسماوات
لا طبيعة ولا عقل بل نفس حيث قال والمعقول انه لا يجوز ان يكون مبدأ حركتها القريب قوة عقلية
صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل ما يبين في معرفة هذا المعنى في التعاليم المتقدمة
اذ اوضحنا ان الحركة معنى متجدد النسبة كل شيء منه مخصوص بسبب فلا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى
ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال انتهى ولا شك ان
تخيل المسافة اجمالا امر ثابت فلا يكفي في وقوع الحركة بل لا بد من امر غير ثابت هو الذي ذكرنا من
التخيلات المتجددة ومنها انه يشترط في صدق التأثير على الفاعل المقارن للمادة كالصورة
القائمة بالمواد والاعراض الحالة في الاجسام الوضع اي وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لان تأثيره
يتوقف على وجوده ووجوده يحتاج الى الوضع فكذا ما يترتب على وجوده ولذلك كانت النار لا تسخن
اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لها او [illegible] اليه وضع خاص من القياس اليها وكذا الشمس لا تضيء كل
شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها الى غير ذلك مما لا يحصى من الامثلة وذلك لان [illegible] الوجود الوضعي في
الوجود والتأثير حيث لا يصل اثره الا الى موجود ذي حيز وبينه وبينه قرب خاص ووضع مخصوص ولا يقوى
على ان يبدع موجودا او يؤثر في اي موجود كان بخلاف الوجود المجرد فانه لقوته قد يبدع موجودا

كما يتوقف تاثيره على ان يكون هناك موجود آخر مباين له او موضوع ليقع اثره عليه اذا اثر في مؤثر
لم لا يتوقف تاثيره في غيره على ان يكون ذلك الموجود الآخر غيره ذي وضع مثله كما يتوقف تاثيره ذي الوضع
في غيره على كون ذلك الغير ذا وضع مثله فلا يرد لم كان المباين تاثيره عن الجسم بلا وضع بينهما لا يجوز
ان يكون مؤثرا في الجسم بلا وضع بينهما وان يتوقف ذلك بين التاثير والتاثر وذلك لان الفرق انما
هو القوة والضعف الوجودي والتاثير كما عرفت انما تاثير النفس الناطقة فما ترتسم في قواها المتخيلة و
المتوهمة فانما هو لكونها متعلقة بالاجسام وفيها حيز لها نوعا من الاحتياج اعني الاحتياج في
الفعل والتاثير لا استكمالا لانها في تاثرها عنها بوجه ما قال الامام في المباحث المشرقية كل ما
يقتضي امرا ويفعل فذلك الفعل اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها في غير ذلك المحل
مترتبا على تاثيرها في ذلك المحل حتى يكون كل ما كان اقرب من ذلك المحل كان اولى بقبول ذلك
الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون تاثيرها في جسم مترتبا على تاثيرها في جسم آخر مثال الاول القوى
النباتية فانها لما كانت حالة في جسم معين كان حصول السخونة من تلك القوة اولا في ذلك المحل
وبواسطته في مجاور المحال ويكون كل ما كان اقرب الى ذلك المحل اكثر كان حصول السخونة الباقية القوى
مرتبا كما عرفنا ان لها تعلقا بذلك الجسم المعين مع الاحتياج في فعلها الى ذلك الجسم مثل
القوة النباتية واما الاحتياج في فعلها الى ذلك الجسم مثل النفوس وعند ذلك نقول تلك القوة
انما تفعل بمشاركة المادة ومشاركة الوضع وقضية ذلك ان الجسم الذي يمكن لقربها استمال الذي يصدر
الاثر عنها فهي انما القوة التي لا يتوقف تاثيرها في فعلها الاولي كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته
ويكون فاعله غير مختص بشيء من الاجسام فهي ان لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من الاجسام
لا في ذاتها ولا في فاعليتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه فهي جسمانية بل مجردة مفارقة و
عند هذا ينبغي ان يظهر ان القوة الجسمانية يمتنع ان يكون تاثيرها في وجود المجردات لان القريب والبعيد مع
لنوع امكان لها حال اذا ثبت ذلك ثبت ان القوى الجسمانية لا تاثير لها في وجود المجرد والقوة المفارقة
فلا يكون لها تاثير في وجود شيء من الاجسام وعند هذا يبطل شك من يقول كما ان الجسم لا نسبة له الى
المجردات بالقرب والبعد كذلك المجرد لا نسبة له الى الجسم بالقرب والبعد فوجب ان لا يستند وجود الاجسام
الى المجردات فانا نقول ان مؤثرية المجرد يكفي في تحققها كون الاثر في ذاته ممكنا فمع تحقق ذلك
الامكان فاض الاثر عنه فاما مؤثرية القوى الجسمانية فلا يكفي فيها كون الاثر ممكنا فقط بل
وان يكون محل الاثر له قرب من محل القوة الجسمانية وذلك على المجرد محال انتهى كلامه وهو لا غبار
عليه اصلا انه انما قال المصنف ويشترط في صدق التاثير على الفاعل المقارن الوضع مع انه يكفي ان
يقول ويشترط في تاثير المقارن الوضع لان غرضه ليس مقصورا على بيان اشتراط تاثير المقارن بالوضع
فقط بل ان يجعل ذلك فرقا يعرف بينا تاثير المقارن عن تاثير المجرد فانه كثيرا ما يشتبه بحيث يمكن
استناد الآثار الى المجرد والمقارن بحسب الظاهر كما في الآثار الصادرة عن الانسان لاشتماله على المبدأ
الناطقة وكما في الآثار الصادرة عن الطبايع وغيرها من الممكنات حسبما اشتبه على الاشاعرة فزعموا

استناد

استناد ما جميعا الى الواجب الوجود ابتداء من غير واسطة حتى تتعين النار وتمتزج بالماء الى غير ذلك
فبذلك القانون يظهر ان كل تاثير يكون بتوسط وضع خاص بين ما هو محل التاثير بحسب الحقيقة وبين التاثير
فانما هو من المقارن لذلك المحل لا من الجرم وكل تاثير لا يكون بتوسط الوضع فهو من الجرم لا من
المقارن فصدق التاثير على المقارن اى ان يصدق على المقارن انه مؤثر مشروط بالوضع بمعنى
لولا توسط الوضع بين محل المقارن الذى يظن كونه مؤثرا وبين محل الاثر لم يصدق على ذلك المقارن
انه مؤثر فى ذلك الاثر هذا ومنها ان الفاعل المؤثر اذا كان جسمانيا يجب ان يكون اثاره متناهية
والشارح قال والتناهى عطف على الوضع اى مشروط فى صدق التاثير على المقارن التناهى
على ذلك القانون اخر فكل مقارن يظن كونه مؤثرا اثرا مخصوصا غير متناه لم يصدق عليه انه مؤثر فى ذلك متناهيا لم
يصدق عليه الحكم بانه مؤثر فى ذلك الاثر ولو علم كونه اثرا فى ذلك غير متناه يجزم بان ذلك المقارن
المظنون كونه مؤثرا ليس مؤثرا فى ذلك الاثر الغير المتناهى بل مؤثره مجرد متعلق بذلك المقارن ولذلك
لو جوز كون تاثير المقارن متناهيا كما يستدل عليه من اجل عدم التعقل لما ذكرنا من امر القانونين
مجرا فى هذا الصدد فى الصحف الشريفة والظاهر من هذا الصدد توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهى
كتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع ومستلزم للتناهى
ولعل المراد فى الصحف الشريفة الاستلزام لا الاشتراط وقال الحكيم فى النمط الاحد عشر … ثم ان المصنف
قدس سره فى شرح الاشارات النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التى تلحق الكم لذاته وتلحق كل
ما له علاقة به بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهى المقدار ولا تناهيه
ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهى العدد ولا تناهيه فى المقدار انما يمكن فرضه كما فرضنا
فى الازمنة ولا نهاية المقادير باعتبار الاتصال فقد يمكن فرضه لا نهاية فى الانفصال لانها
الاعداد اما بحسب الانفصال والشىء الذى له مقدار كالجسم او عدد كالعلل يعرض له النهاية واللانهاية
فبذلك واما الشىء الذى يتعلق بشىء ذى مقدار او عدد كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل فى زمان
او اعمال متوالية لها عدد فيعرض لها النهاية واللانهاية فيه بحسب مقدار ذلك العمل وعدد تلك
الاعمال والذى بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال فى العمل
نفسه لا من حيث يعتبر وحدته وكثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول قوى
نفرض صدور عمل واحد منها فى ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة فى ازمنة مختلفة
ولا محالة تكون التى زمانها اقل اشد قوة من التى زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهى
لا فى زمان والثانى قوى نفرض صدور عمل ما منها على الاتصال فى ازمنة مختلفة كرماة تختلف
ازمنة حركات سهامهم فى الهواء ولا محالة تكون التى زمانها اكثر اقوى من التى زمانها اقل ويجب
من ذلك ان يقع عمل غير المتناهى فى زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية
عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التى يصدر عنها عدد اكثر اقوى
من التى يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون للعمل الغير المتناهى متبرع عدد غير متناه فى الاختلاف

الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة انتهى والى هذا اشار هاهنا بقوله بحسب المدة والعدة
والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه اي عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا
على التوزيع بالنظر الى اثاره ثم بعد تمهيد ذلك شرع في الاستدلال على وجوب تناهي تاثير القوى الجسمانية
بحسب المدة والعدة واما بحسب الشدة فليس بمقصود لما ظهر من بطلانه حيث تبين لزوم وقوع الحركة في
اللازمان وذلك لانه اذا كان كل زمان تقع فيه الحركة ممكن التنصيف بالامكان الوقوعي يجب ان يكون
القوة التي تقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تاثيرا لما عرفتها وذلك اذا كان يجوز
انتهاء زمان الحركة في القلة الى حيث لا يمكن بالامكان الوقوعي تنصيفه بتجزيته لما كان كل
قوة جسمانية بعرض تحريكها الجسم فتحريكها ذلك اما بالقسر او بالطبع لانه لا يخرج ذلك عن ان يكون
عدم لتلك القوة او لا فان كان فعلا لها فتحريكها اياه بالطبع والا كان بالقسر اراد الاستدلال على وجوب
تناهي كل منهما على حدة فقال في الاستدلال على تناهي القوة القسرية لان القسري يختلف باختلاف
القابل مع اتحاد المبدأ بتفاوت مقابله وتقريره على ما قرره في شرح الاشارات هو ان الجسم لا يمكن
ان يكون الا متناهيا لوجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم تقوم جسمانية او من مبدئه مفروض حركات
لا نهاية لها بحسب امتداد الزمان او بحسب العدة بالقوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم
فرضنا ان ذلك الجسم المحرك حرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك
القوة بعينها من تلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول ولعل ذلك لان القسر انما يقابل
القاسر بحسب الطبيعة المخالفة الطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون
اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر مع ما يزيد عليه فيلزم منه ان
يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم
ولما كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر الذي
فرض لا نهاية فيه كذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب هاهنا متناهيا
وقد فرض غير متناه هف فاذن هذا الفرض مح لانه يلزم منه انتهاء تاثير القوة التي فرض كون تاثيرها
غير متناه فقوله مقابله اي مقابل المبدأ اي الجانب الذي فرض غير متناه ثم قال في الاستدلال على
تناهي القوة الطبيعية والطبعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا
تحركا مع اتحاد المبدأ لزم التناهي وتقريره بعد ما مر من وجوب تناهي الابعاد يستدعي تمهيد مقدمات
الاولى ان الجسم من حيث هو جسم لا يكون مقتضيا للتحريك لا يمنع بل كان ذلك للقوة بجملة فان
كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متشابهين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث
هو جسم مانعا عنه الثانية ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا مانع يكون ذلك الجسم
خاليا عن المنافرة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره
تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف
محلها كما يأتي ومن هاهنا تبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لاختلاف

في الطبيعة

فى الطبيعة بسبب الفواعل لا غير الثانية ان القوى الجسمانية المتشابهة يختلف باختلاف محالها المختلفة بالصغر والكبر وتتناسب بتناسبها لكونها الة فيها متجزية بتجزيتها وهذه المقدمات قررها الشيخ فى الاشارات وشرحها المصنف كما ذكرنا ثم نقول على طباق الاشارات وشرحه لا يجوز ان يكون فى جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية لان قوة فى ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد لما مر فى المقدمة الثالثة ولا يمنع زيادة جسمه فى المقدار شيئا فى منع التحريك حتى يكون نسبة المحركين والمحركين واحدة فانه لو كانت لهما وفرض فى الكبير اكثر منها فى الصغير مع ان القوة التى فى الكبير اكثر منها فى الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر فى المقدمة الاولى بل المتحركان فى حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان لما استبان فى المقدمة الثانية من كون التفاوت بسبب الفواعل لا بسبب القوابل فلو حركت كل القوة كل الجسم الذى هو محله وبعض القوة بعض الجسم الذى هو محله من مبدأ مفروض كل منهما حركات غير متناهية يجب ان يقع التفاوت الواجب بينهما فى الجانب الذى فرضناه غير متناه فيلزم تناهى الاقل ويلزم منه تناهى الاكثر ايضا لكون التفاوت بينهما بقدر متناه ولا لم يحرك كل منهما حركات غير متناهية بل كانت حركات البعض متناهية فكذلك الكل لا يجوز واعلم ان المصنف اكتفى فى الدليل الاول بوقوع التفاوت فى الجانب المقابل ولم يشر الى وجوب تناهى الاكثر فى الدليل الثانى فى شان الخلاف لك فيقول ويلزم التناهى اقتداء بالشيخ فى الاشارات حيث فعل كذلك وعبر المصنف فى ذلك فى شرحه بان وقوع التفاوت فى الجانب المقابل وجوب تناهى حركات الاقل كان خلفا فى الحجة الثانية لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هى غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن فى الحجة الثانية لان القوة المحركة هيهنا ليست واحدة بل انما يلزم المحال هيهنا من حيث ان فرضنا تناهى حركات الاصغر تناهى حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين هذا ثم ان المصنف قال فى شرح الاشارات ان البرهان الاول اعم ماخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالقهر جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونهما متناهية بما القياس الى مبدا ما بعد ان فرضت غير متناهية هذا خلف فان القوى الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقهر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه فى هذا الموضع هو نفى اللانهاية عن القوى الجسمانية والبرهان الثانى اخص منه ولا منافاة الا انه لم يتم برهان الا على امتناع صدور التحريكات الغير المتناهية عن قوة حالة فى جسم لا معاوقة فيه متقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة فى اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة فى الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذى يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات بتقتضيها طبايع بسائطها وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما مائية لكن لما كان الغرض منهما بيان امتناع كون النفوس الفلكية المنطبعة فى هيولياتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده

هذا ثم ان في هذا المقام اعتراضا مشهورا اورده الامام على الشيخ وهو انه يجوز ان يكون التفاوت في
الحركتين بالسرعة والبطوء فلا يلزم انقطاع احدهما واجاب عنه المحقق بان المراد بالقوة المذكورة
ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة واعترض عليه العلامة الحلي في شرحه
على التجريد بان هذه القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث وهذا الاعتراض
قد تلقوه بالقبول ولتقرير هذا الاعتراض قال الشارح القديم والجواب الصحيح ان يقال التفاوت بحسب الشدة
يستدعي التفاوت بحسب العدة والمدة وح يلزم انقطاع احديهما وقال المحقق الشريف في ذلك لانه اذا
وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا اولا فعلى الاول يقع
التفاوت في العدة لان الاسرع تكون حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة قال في توضيح
ان الكلام في قوة غير متناهية في المدة او العدة واللازم منه ان يتفاوت الحركتان في الجانب المقابل
للمبدأ المفروض في المدة والعدة لا بمجرد التفاوت في السرعة والبطوء فاذا فرضنا قوة جسمانية غير
متناهية في المدة وحركت جسما اخرى في زمان غير متناه وفرضنا انها حركت جسما اخر اصغر بتلك القوة لم
لا يكون زمان حركته غير متناه ولكن هذا الزمان اقصر من حركة الاصغر يجب ان يكون اطول لان وقته
اقل مع تساوي الحركتين فانه اذا كان مدة حركات الاكبر غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء
غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك غير متناهية مع ان عدد اجزاء حركة الاصغر
يلزم ان يكون اكثر انتهى هذا كلام حق لا يرد عليه ما اورده الشارح القوشجي من ان كل مدة
فهو امر متصل في حد نفسه لا جزء له بالفعل فاذا جزئ الى اجزاء بالفعل تكون تلك الاجزاء متناهية ما
انه قابل لانقسامات غير متناهية فنقول ان هذه لا تقع عند هذا لما قال السيد المدقق من ان ما ذكره
انما هو في المدة المتناهية لا في المدة الغير المتناهية لجواز ان يشتمل جميع مقادير تلك الاجزاء مقدارا
ما ينقسم اليها ولا شك ان جميع مقادير الاجزاء الغير المتناهية بالعدد غير متناه لان ضم المتناهي الى
المتناهي مرات غير متناهية يستلزم اللاتناهي ولكن اقول هذا اعني ما ذكره في التوضيح هو بعينه معنى كلام
المحقق في الجواب الا ترى انه على ما ذكره في التوضيح بحسب الشدة لغو اصلا لا دخل له في طول
مدة حركة الاصغر فكلام المحقق ان الكلام انما هو في عدم التناهي بحسب المدة او العدة فاذا فرض ان
قوة قسرية حركت جسما اكبر في مدة غير متناهية مثلا وحركت تلك القوة الغير المتناهية بحسب المدة جسما
اصغر يجب ان يكون التفاوت بينهما في الجانب المقابل للمبدأ اعني جانب عدم التناهي فوقوع التفاوت
في الشدة لا دخل له في ذلك اذ ليس الكلام فيها فليتدبر حتى لا يتعجب من هؤلاء الجهلة كيف غفلوا عن
ذلك ثم من ههنا ظهر اندفاع ما قيل على اصل الدليل من ان التفاوت بالزيادة والنقصان لا يستلزم
الانقطاع فان حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وذلك
لانه ليس هناك امر يستدعي وقوع التفاوت في جانب عدم التناهي لكون كل واحد من الحركتين ناشئا
عن قوة اخرى فجاز وقوع عدة من احديهما بازاء واحدة من الاخرى بخلاف ما نحن فيه فان فيه بالنسبة
الى الاعتبار اعني اعتبار وقوع عدة بازاء واحدة لا بد من وقوع التفاوت فيكون لا محالة في جانب

الا تنا هى واما الاعتراض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها مبدء فلا يمكن اتحاد المبدئين فاجيب عنه بان نفرض المبدء الواحد للحركتين بان يعتبر من نقطة واحدة من اوساط المسافة كاف فى اثبات المطلوب لا اختلاف فى مكانه دون ان لم يكن للحركة بداية واجيب ايضا بانا نعلم بالضرورة ان ما كان فى قوته قطع مسافة من اولها الى اخرها كان فى قوته عكس ذلك اى قطعها من اخرها الى اولها فاذا فرض قوة الحركة التى لا ابتداء لها الى حد معين كان فى قوتها الحركة من ذلك الحد المعين الى لا نهاية له لكن اللازم باطل بالبيان المذكور فيبطل الملزوم ايضا واما النقض بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلى غير كاف فى جزئيات الحركة كما مر فاجيب عنه بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى نفوسها المجردة فى ذواتها المقارنة فى افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الالات وكلامنا فى تناهى القوى الحالة التى لا تجامع ثم ان الامام اورد على الشيخ ان القائلين بقدم الحوادث لما استدلوا بوجوب تناهيها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بانه لما لم يكن لها مجموع موجود فى وقت من الاوقات لم يمكن الحكم ما زاد عليها فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها فلقائل ان يرد عليه ههنا بما رد هو عليهم بعينه بان يقول ليست للحوادث التى تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود فى وقت ما فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال ولقد اوردت هذا النقض على المنصف هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليها ههنا كون القوة قوية على تلك الاعمال وهذا المعنى حاصل فى الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت فى القوة عليها بالزيادة والنقصان ثم قال وللسائل ان يقول انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت فى تلك الافعال فيعود الاشكال انتهى كلام الامام ونقل المحقق الشريف عن بعض الفضلاء ان هذا سهو واقع لكلام لان الاستدلال بالعكس فانا نقول قوة القوة على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء لان طبيعة المقسور فانما يقع عن تحريك القوى فكلما كان المعاوق اقوى كانت القوى على تحريكه اضعف بالضرورة فاذا تفاوتت القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء لزم التفاوت فى الحركات التى لا تتناهى فهذا استدلال بتفاوت القوة على تفاوت الافعال دون العكس كما توهم هذا **المسئلة الخامسة** فى الاشارة الى بعض احوال العلة المادية والصورية اعلم ان الهيولى الاولى القابلة للصورة هى المادة مما منها ولان الصورة الحالة فيها المقومة لما تقوم لها الصورة فلفظ المادة مشتركة بين الهيولى والعلة المادية اعنى الجزء المادى وكذا لفظ الصورة مشتركة بين الحال المقوم للهيولى وبين العلة الصورية اعنى الجزء الصورى وقد صرحوا بان الهيولى مادة وقابل بالقياس الى الصورة الحالة فيها وعلة مادية بالقياس الى الجسم المركب من الهيولى والصورة وكذا الصورة صورة بالقياس الى المادة نفسها وعلة صورية بالقياس الى المركب والى هذا اشار بقوله والمحل المتقوم بالحال اى المحل الذى يحتاج فى وجوده وتحصله الى ما يحل فيه اشارة الى الهيولى الاولى فانها لكونها فى حد ذاتها قوة محضة وانها ما صلحا لان تحلها الا انها قوة ومستعدة لكل شئ على ما صرح به الشيخ لا يمكن ان يوجد وحدها الا ان المبهم على هيئة لا يقبل الوجود

فى السنة هى وقت ان المعقول التفاوت فى القوة انما هو بحسب التفاوت فى المقوى عليه من الحركات فاذا لم يحكم على الحركات بالزيادة والنقصان لم يمكن الحكم على القوة بالتفاوت انتهى كلامه

بل يحتاج الى ان يحل فيها الصورة فتصيرها مستعدة قابلة للوجود فان قيل احتياج الشئ في وجوده
الى المحل فيه بالحلول قطعا لان الشئ بما لم يتشخص موجودا لا يمكن حلول شئ آخر فيه فاذن وجود الاثنين
نفسها متقدم على الحلول الذي من جملتها حلول شئ آخر فيها الا ان المحتاج اليه هو مطلق الحال والطبيعة
وما يحتاج الى المحل هو الحال المتعين فلا محذور ولا نا نقول الطبيعة لا وجود لها الا في ضمن الوجود
المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور احتياج المحل اليها في وجودها فلنا الحال على
تعين ثم يحتاج في وجوده الى محله فلا يمكن احتياج المحل في الوجود اليه قطعا وذلك الحال هو
المرهون فتم لا يحتاج الى محله في تحقق ماهيتها الجزء من عوارضه كالصورة والجسمية فانها متعرية بذاتها
مستغنية في تحققها عن الهيولى انما يحتاج اليها في قبول ما يلزمها من الاشكال والانفصال ومثل هذا
الحال يجوز احتياج المحل اليه في تحققه ولا محذور قابل لها اي للحال وبالقياس اليه مادة او علة
مادية للمركب عن المحل والحال وبالقياس اليه وقبوله اي قبول المحل المذكور اي قابليته واستعداده للحال
قد لا ينفك عنه بل هو حين ذاته كما نقلنا من الشيخ ولما استشعر انه يمكن ههنا ان يقال ان المادة قد
تكون قابلة لشئ وغير قابلة لآخر ثم تصير قابلة لذلك الآخر فيصير بعضها قبولها للاول بوجود قبولها
للثاني وهما يوجب تعدد الصدع وتصلم سبب الوجود كيف يكون ذاتيا بل يجب ان يكون عرضيا منفكا اشار الى
الجواب عنه بقوله وقد يحصل التقرب البعيد باستعدادات يكسبها باعتبار الحال بعض ما يسبقه ويوجد
ليس هو اصل القبول والاستعداد بل انما هو مرتبة التقرب البعيد فان الاستعداد الذاتي قد يكون بعيدا
عن القبول ثم يصير قريبا منه ثم يصير اقرب منه كاستعداد مادة الغذاء للصورة الانسانية واستعداد
النطفة لها واستعداد الجنين لها وشئ من هذه الاستعدادات ليس ذاتيا للمادة الاولى بل انما هو ذاتي
لها هو اصل الاستعداد الذي نسبته الى الصورة الغذائية والنطفية والجنينية والانسانية بل الى الكل
الصور على السواء والاستعدادات المذكورة امور اكتسبها المادة الاولى من مقارنة الصورة الحالة
فيها واحدة بعد واحدة فاستعداد الغذاء للانسانية ليس هو الاستعداد الذي في المادة بل هذا
الاستعداد قد حصل لها زائدا على ما كان من الاستعداد الذاتي بسبب مقارنة الصورة الغذائية وكذا
استعداد النطفة حاصل للمادة زائدا على استعداد الغذائية من الصورة النطفية وهكذا فالذي
يزول ويحصل هو شئ من هذه الاستعدادات المكتسبة للمادة باعتبار ما يحل فيها من الصور
الاعراض لا اصل الاستعداد والقبول الذي هو ذاتي للمادة فلا اشكال وهذا الحال المقوم لمحله اي
اي علة صورية للمركب بالقياس الى المركب منها على المحل اي صورة بالمعنى المقابل للمادة بمعنى الهيولى
وبالقياس الى محله الذي هو الهيولى وانما عبر عن الصورة بهذه العبارة لما ذهب في موضعه من ان الصور
انما هي شريكة لعلة الهيولى ليست بعلة مستقلة لها واعلم انه ليس المراد ان العلة المادية منحصرة في الهيولى
والعلة الصورية منحصرة في الصورة المقومة للهيولى كما هو ظاهر العبارة وذلك لما تحققها من ان الموضوع
كالمادة فيكون العرض فيها كالصورة كما سنشير هناك ومن ههنا الحال المقوم للمحل المسمى بالصورة
بالمعنى المقابل للمادة واحد اي لا يكون للهيولى صورتان مقومتان في مرتبة واحدة لان كلا منهما ان

استقل

استقل في تقويمها استغنى عن الآخر والا فالمجموع متقوم واحد صورة واحدة وانما قلنا في مرتبتها
لان الصورة التي هي جزء ايضا متقومة بالهيولى لكن بعد تقويم الصورة الجسمية اياها واعلم ان هذه الامور
المتفرعة على ثبوت الهيولى ذكرها الشيخ هاهنا على سبيل الحكاية ويعضد انه على تقدير ثبوتها بعند القائلين
بما يكون الحال هكذا اعلم ان هاهنا مباحث بينها وبين ما ذكرناها من نفي الهيولى في هذا الكتاب **المسئلة السادسة**
في احوال العلة الغائية قال الشيخ في طبيعيات الشفاء اما الغاية فهي المعنى الذي لاجله يحصل الصورة في المادة
وهو الخير الحقيقي او الخير المظنون فان كل محرك ليس عن طبع فانما لا بالعرض بل بالذات فانه يريد به ما
هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة وربما كان بالظن فانه اما ان يكون كذلك او يظن به ذلك
ظنا وقال في الالهيات من الشفاء الغاية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء مباين لها وقال ايضا
اما الغاية فهي التي لاجله يكون الشيء وقد علمت فيما سلف انه قد يكون الغاية في بعض الاشياء في نفس الفاعل
كالفرح بالغلبة وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في غير الفاعل وفي المتحرك في الموضوع مثل
غايات الحركات التي تقصد من وقت او طبيعة وقد تكون في شيء ثالث كمن يفعل شيئا لرضى به فلان فيكون
رضاء فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك ايضا غاية اخرى ثم من
الغايات التشبه بشيء والمتشبه به من حيث هو متشوق اليه غاية والتشبه ايضا غاية انتهى فظهر
ح من هنا صحة ما قلنا ان الغاية يجب ان يكون مما يتادى اليه فعل الفاعل فيكون مترتبة على فعل الفاعل
ومتاخرة عنه ومع ذلك فكونها علة لما تقدم عليه يحتاج الى بيان وهو ان معنى كون غاية الشيء
علة له هو ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني الى وجودها العقلي بواسطة انه يحتاج الى العلة الفاعلية
لا محالة ومع كونها علة تحتاج الى الصورة الغاية ظهر منه ان الفاعل ما لم يتصور غاية ما لا يفعل
فهاهنا قالوا ان الغاية بماهيتها اي بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبآنيتها اي بوجودها العيني
معلول للفاعل وبعبارة اخرى الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا هو
معنى قولهم اول الفكر اخر العمل قال الشيخ في الطبيعيات الفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا يكون كذلك والفاعل
هو الذي يجعل الغاية موجودة والغاية من جهة هي سبب للفاعل وكيف لا يكون كذلك وانما يفعل الفاعل
لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ثم قال فالفاعل ليس علة لصيرورة
الغاية غاية ولا لمعنى الغاية في نفسها ولكن علة لوجود معنى الغاية في الاعيان وفرق بين المعنى والوجود
كما علمت والغاية علة لكون الفاعل فاعلا فهي علة له في كونه علة وليس الفاعل علة للغاية في كونها علة
والى هذا اشار المصنف بقوله والثانية علة بماهيتها العقلية لعلية الفاعلية معلولة في وجودها العيني
للمعلول وانما قال للمعلول لان وجود الغاية مترتب على وجود المعلول فهي معلولة للفاعل كما
كان المعلول معلولا له بالواسطة فان قلت غاية الحركة قد تكون نهاية لها وقد لا تكون كلقاء الحبيب كما
شيئا عن قريب فليس كل غاية هي معلولة للمعلول بحسب الوجود العيني قلت لقاء الحبيب مثلا وان لم
يكن معلولا للحركة كالنهاية لكنه مترتب على النهاية فهو معلول للحركة بالعرض لا بالذات فلا بد
قيل انهم يقولون ان الغاية في افعال الله تعالى انما هي ذاته تعالى وظاهر انها لا تترتب على وجود

الى

اللهم اجيب بانهم اتفقوا على ان الغاية مسلوبة عن فعل الله تعالى لان الفاعل الذي يفعل لغاية يكون
غير تام من وجهين الاول من حيث انه يستفيد بوجود تلك الغاية فلابد ان يكون وجودها اولى به
والبق والا لم يكن غاية له اصلا فيكون مستكملا بذلك الوجود مستفيدا منه تلك الاولوية الثاني
من حيث انه تتم بها فعله تلك الغاية فاعليته فيكون هو ناقصا في فاعليته ولما كان تعالى تاما بذاته لا
يتطرق اليه نقصان اصلا فانى لا غاية لفعله بل هو فاعل بذاته هذا ما ذكروه ومن ذلك يظهر ان قولهم
انه لا غاية لفعله وانه غاية للوجود كله وانه غاية الغايات على اختلاف العبارات معناه في الحقيقة نفي
الغاية عن فعله تعالى والاشارة الى ان ذاته سبب لفاعليته كما ان الغاية سبب لفاعلية الفاعل الذي يفعل
لغاية فهذا ته بمنزلة الغاية فلذلك اطلق عليها الغاية لا انها غاية حقيقة كذا ذكره المحقق الشريف ولا
يبعد ان يحمل على الاشارة الى ذلك قوله وهي ثابتة لكل قاصد ولكل فاعل يفعل بالقصد اى الاختيار
الزايد على الذات كما هو مصطلح الحكماء فان قلت ليس فعل الله تعالى عند الامامية معللا بالاغراض
قلت نعم لكنهم يفرقون بين الغرض والغاية فلا يجعلون الغرض علة لفاعليته تعالى فيعنون بالغرض الحكم والمصالح
التي تشتمل عليها الافعال مما يحمده العقل ويحكم به ويصير به الفعل حسنا او قبيحا فهم في ذلك يوافقون
الحكماء بحسب المعنى وان لم يطلق عند الحكماء لفظ الغرض عليها بل يجعلون لفظ الغرض والغاية مترادفين
بخلاف الاشاعرة فانهم يوافقون الحكماء في هذه المسئلة بحسب اللفظ فقط كما سيجيء تحقيق ذلك في الالهيات
ان شاء الله العزيز واعلم ان الحكماء اثبتوا لكل حركة وفعل سواء كان ارادياً او طبيعيا غاية و
المصنف خص هذا الحكم بالارادية وبالجملة فان في هذا المقام شكوكا صعبة منها انه قد قيل انه لا
يجب ان يكون لكل فعل غاية فان من الافعال ما هو عبث ليس له غاية البتة او ليس له غاية هو خير او
مظنون خيرا والشيخ قد دفع هذه الشبهة قال في الطبيعيات الشفا بهذه العبارة واما بيان ما ذكرناه فيجب
ان نعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدء قريب ومبدء بعيد فالمبدء القريب هو القوة المحركة التي في عضلة
العضو والمبدء الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم
في التخيل او الفكر النطقي صورة ما حركت القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة التي في العضل
فربما كانت الصورة المرتسمة في التخيل او الفكر هي نفس الغاية التي ينتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا غيره
في ذلك الا انه لا يتوصل اليه الا بالحركة التي ينتهي اليه الحركة او يتبعه عليه الحركة مثال الاول ان الانسان
ربما ضجر عن المقام في موضع ما وتخيل في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فيتحرك نحوه
وانتهت حركته اليه فكان متشوقه نفس ما انتهى اليه تحريك القوى المحركة للعضلة ومثال الثاني ان
الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء شاهد يراه لم يغب عنه فيتحرك الى المكان الذي يعهده مصادفته فيه
فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المتشوق الاول الذي نزع اليه بل
معنى اخر لكن المتشوق يتبعه ان يحصل بعده وهو لقاء الصديق فقد عرفت هذين القسمين وتبين لك
من ذلك انه لا بد ان تتامل ان الغاية التي ينتهي اليها الحركة في كل حال من حيث هي غاية حركته هو غاية اولى
حقيقية للقوة الفاعلة للحركة التي في الاعضاء وليس للقوة المحركة في الاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان

القوة التي قبلها غاية غيرها فليس يجب اما ان يكون تلك الامر غاية للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية
ولا يجب ايضا ان تكون غاية تمام ان لا يكون بل ربما كانت عبثا او تكون كما ستبين لك في المثال اما الاول منهما فكما
الثانية منهما واحدة واما الثاني فكان تختلف القوة المحركة التي في الاعضاء مبدا حركة لا محالة والقوة
الشوقية ايضا مبدا اول لتلك الحركة فانه لا يمكن ان تكون حركة نفسانية الا عن شوق البتة لان القوة
الفعالة لا تنبعث للحركة القوة ثم تنبعث النفسانيات انما يكون لشوق نفساني لا محالة قد علمت هذا ولم يكن
فاذن لكل حركة نفسانية فيكون مبدا ما الاقرب قوة محركة في عضل الاعضاء ومبدا هذا الذي يليه
والشوق كما علم في علم النفس تابع لتخيل وفكر لا محالة فيكون المبدا الابعد تخيلا او فكرا فاذن منها مبادي
الحركة النفسانية منها واجبة باعيانها محدودة ومنها غير واجبة باعيانها محدودة والواجبة محدودة
هي القوة المحركة في الاعضاء والقوة الشوقية وغير الواجبة هي التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون
تخيل ولا فكر او فكر ولا تخيل فلكل مبدا حركة غاية لا محالة والمبدا الذي لا بد منه في الحركة الارادية
له غاية لا بد منها والمبدا الاول الذي منه تنبعث الحركة غاية عن غاية فاذا اتفق ان كانت غاية المبدا
الاقرب هو القوة المحركة والمبداان اللذان بعدها اعني الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكرية لكانت غاية
الحركة هي الغاية للمبادي كلها وكان ذلك غير عبث لا محالة وان اتفق ان يخالف لم يكن تمام الغاية
الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية ويجب ضرورة ان يكون للقوة الشوقية غاية اخرى
بعد الغاية التي في القوة المحركة التي للشوق وذلك لانا قد اوضحنا ان الحركة الارادية لا يكون الا بشوق
فكل ما هو شوق فهو شوق لشيء واذا لم يكن لمنتهى الحركة كان لشيء اخر غيره لا محالة واذا كان ذلك الشيء
لا لاجل الحركة فهو ان يكون بعد انتهاء الحركة فكل غاية ينتهي اليها الحركة او يحصل بعد غاية الحركة
ويكون الشوق لتخيل او التفكر قد تطابقا على غاية ان غاية ارادية ولست تجد البتة وكل غاية
ينتهي اليها الحركة ويكون هي بعينها الغاية المتشوقة التخيلية ولا يكون متشوقة بحسب الفكر فهي التي تسمى
وكل غاية للنفس هي غاية الحركة ومبدؤها تشوق تخيل غير فكري فلا تخلو اما ان يكون التخيل وحده هو
المبدا المحرك للشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او حركة المريض او التخيل مع خلق او ملكة نفسانية
داعية الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدا للشوق سمي ذلك الفعل جزافا والحرم
عبثا وان كان تخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا وان كان التخيل مع
خلق او ملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة لان الخلق انما تحصل باستعمال الافعال فما يكون بحسب
الخلق يكون عادة لا محالة وان كانت الغاية التي للقوة المحركة وهي غاية الحركة موجودة ولم توجد الغاية
الاخرى التي مبدؤها ونحوها الشوق وهي غاية الشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا لكن حصل في المكان
المنقطع دفعة مضادة لغير السديق حالم وجه ما فهناك غير فعله باطلا بالقياس الى القوة الشوقية و
القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى دون الغاية الثانية واذا تقررت هذه المقدمات فقول
القائل ان العبث فعل من غير غاية البتة هو قول كاذب وقول القائل ايضا ان العبث فعل من غير غاية
البتة هي خير او مظنونة خيرا هو قول كاذب اما الاول فلان الفعل انما يكون بلا غاية اذا لم يكن له غاية

بالذات

بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس مبدأ الحركة والى اي شيء اتفق وما مثل به في الكتاب من اللعب باللحية فيه حركة القريب هو القوة التي في العضلة والذي قبلها شوق تخيلي بلا فكر والذي قبله مبدؤه فكان النية فليست فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية التي للشوق التخيلي و القوة المحركة فتبين ان هذا الفعل بحسب مبدئه المحرك منته الى الغاية وانه انما لا ينتهي الى الغاية بحسب ما ليس مبدأ المحرك ولا يجب ان يظن ان هذا صادر لا عن شوق تخيلي النية فان كل فعل تخيلي كان مبدأ الفكر فهناك شوق ما لا محالة وطلب ما فان ذلك مع تخيله الا ان ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل يتبع البطلان او كان ثابتا ولكن لم يشعر به فليس كل من تخيل شيئا يشعر به فلذلك يحكم انه قد تخيل وذلك لان التخيل غير الشعور بانه قد تخيل وهذا ظاهر ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب الامر الى غير النهاية واما الثاني فان كان انبعاث هذا الشوق علته ما لا محالة اما عادة واما ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى اما حرص من القوى المحركة والحس على ان يتجدد لهما فعل تحريك او احساس و العادة لذيذة والانتقال عن المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعني بحسب القوة الحيوانية والتخيلية فان اللذة هي الخير الحسي والتخيلي والحيواني بالحقيقة وهي المظنونة خيرا بحسب الخير الانساني فاذا كان المبدأ تخيليا حيوانيا فيكون خيره لا محالة خيرا تخيليا حيوانيا فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اي بحسب العقل ثم ولد هذا على التخصيص هيئة وهيئة من الحركات جزئية لا ينضبط هذا كلام الشفاء واليه اشار المصنف بقوله واما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى انما قيد بالحيوانية لان القوة المحركة الفلكية ليس غايتها الوصول الى المنتهى بل غايتها النفاد على الحركة وهذا هو مراد الشيخ فيما مر من قوله او بدوام عليه الحركة وهو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا كما مر في المثال الاول وقد لا يكون الوصول الى المنتهى غاية للشوقية بل يكون لها مرتبة اخرى مترتبة على الوصول الى المنتهى كما في المثال الثاني ونحو فان لم يحصل الغاية التي هي للشوقية مع الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالقياس الى القوة الشوقية حيث لم يترتب عليها ما هو غاية لها بالقياس اليها والا اي وان حصلت فهو اي تلك الحركة والتحريك باعتبار الخير اما خير ان كان مبدأ الشوق هو التفكر او عادة ان كان هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضروري ان كان هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركة المريض او عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء اخر اليه فعلى هذا العبث والجزاف مترادفان وهذا يخالف ما مر في كلام الشيخ كان هو الفعل الذي يكون نهاية الحركة فيه غاية لا شوق التخيلي دون الفكري والجزاف ما يكون امرا اخر غير نهاية الحركة كذلك وصرح بان مثل ذلك الفعل يسمى جزافا ولم يسمه عبثا والشارح القديم فطن لذلك ولعله نظر في كلام الشيخ فاورد الاقسام على ما يطابق كلام الشيخ الا انه لم ينسب المثال الثاني الى الشيخ ولا غير ما وبعض ما ذكرنا مخالفا في المتن لكن الشيخ هذا وقال المحشي الشريف بهذه العبارة واعلم ان الشيخ في المباحث المشرقية والملخص موافقا له في المتن ومن ثم قيل ان الشارح القديم اصطلح على ما ذكره هنا

نزاع معه اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء وان اراد نقل اصطلاح القوم فالامام اعرف به منه
فما وقع جزمه بصحة قوله دون غيره وقد ذكر في شرح الملخص ما يؤيد كلام الشارح وهو ان الجزاف
لا يسمى عبثا لكن الامام سماه في هذا الكتاب بها عبثا انتهى كلام الشريف وهو موضع تعجب فيما
ما اورد على اثبات الغايات الطبيعية اما بيان اثباتها لما فهو انا نشاهد في الامور الطبيعية من
توالدها وطبايعها تحريكات تتادى تاثيرات متادية الى امور مترتبة عليها ترتب الغاية على ذي الغاية فيجب
بحكم العقل حكما جزميا بان تلك التحريكات انما كانت لاجل الامور المتادية هي اليها كما فيما
الغاية الا ما لاجله تحرك الشيء كما تبين ذلك اعني تادي تلك التحريكات الى تلك الامور تادى
ذي الغاية الى الغاية ظاهر جدا لمن تامل فيها حق التامل الا ترى انه لا ينبت من حبة البر الا البر
ومن حبة الشعير الا الشعير ولا يتولد من نطفة الانسان غير الانسان ومن نطفة الحمار غير الحمار
الى غير ذلك على سبيل اللزوم والدوام بحيث لا يتخلف الا لمانع ولا يتخلف ذلك الا لقوة موجودة في
حبة البر مثلا متوجهة بتحريكاتها نحو حصول البر فيترتب عليها ذلك حيث لا عائق عنه هذا هو بيان
اثبات الغاية الطبيعية على سبيل الاجمال وسيظهر لك في تضاعيف ما هو بصدده من دفع الشكوك بيانه
على وجه التفصيل واما تقرير الشك الموردة عليه فهو انه لا يمكن ان يكون لتحريكات الطبيعة غاية
لوجوه الاول ان الغاية يجب ان تكون بوجودها الذهني علة لفاعلية الفاعل كما مر والطبيعة لا
شعور لها فلا يكون للغاية وجود ذهني عندها فلا توجد لها فكيف لها ارتياد غاية دون غاية والاختيار
والجواب عنه ان حصول الغايات في الحركات الطبيعية وجوداتها الذهنية انما هو عند مبدأ اعلى
واعلى من الطبيعة لا عند الطبيعة وان كانت هي مباشرة للتحريك لكونها مسخرة لمبدأ اخر هو كذلك
وحصول الغاية انما يجب كونها عند الفاعل المباشر اذا لم يكن مسخرا لغيره واما اذا كان المبدأ
في الحقيقة هو غيره على سبيل التسخير اياه فيكفي كون الصورة عند المسخر اياه فانه قد جعله بحيث يسوقه
بتحريكه الى غاية على ان كون صورة الغاية عند الفاعل لا يجب ان يكون على سبيل الشعور التفصيلي بل يكفي
ان يكون على سبيل الاقتضاء الجبلي وقد ذهبوا الى ان للطبيعة جبلة طبيعيا متوجها الى كمالاتها
وغاياتها فهو الذي يقتضي حركتها اليها وان لم يكن لها شعور نفساني بها صرح بذلك الشيخ في
طبيعيات الشفاء والى هذا اشار في الهيات الشفاء بقوله ويشبه ان تكون الامور الطبيعية موجودة عند
العلل المتقدمة للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على سبيل التسخير بنوع انتهى واما الروية فقال الشيخ
في طبيعيات الشفاء في جواب ذلك ان الروية ليست لتجعل الفعل ذا غاية بل لتعين الفعل الذي تختار
من بين سائر الافعال التي يجوز اختيارها لكل واحد غاية تخصه فالروية لاجل تعيين الفعل لا لجعله
ذا غاية ولو كانت النفس سليمة عن النوازع المختلفة والمعارضات المتقنة لكان يصدر عنها فعل
متشابه على نهج واحد من غير روية وان شئت ان تستظهر في هذا الباب فتامل حال الصناعة
فان الصناعة لا شك في ان لها غاية واذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية وصارت
بحيث اذا احضرت الروية تعذرت وتبلد الماهر فيها عن النفاذ فيما تزاوله كمن يكتب ويضرب بالعود

فانه

فانه اذا اشتد حرك فى اخذها دعوه وتخيرتهم وارادات بنفسه على صدرها تبلد وتعطل وانما
تنفر على نهج واحد فيما يفعله بلا رويه فى كل واحد مما فيه غيره وان كان ابتداء ذلك الفعل
وقصده انما وقع بالرويه واما الذى على ذلك الاول والابتداء فلا يجرى فيه وكان حال العشاق
الرائق بنا بعشقه ومبادرته اليه الى تلك العلو المشهيات من غير فكر ولا رويه ولا استحضار العود مما
يفعله فى الخيال واوضح من هذه القوة النفسانية اذا حركت عضوا نام المحتاج بحركه فليس تحريكه
بالذات بلا واسطه بل انما يحرك بالحقيقه العضل والوتر متبعه بحركتها ذلك العضو المقبض لا تتغير
تحريكها العضله مع ان ذلك الفعل اختيارى واولى ان يكون بروية اما بعض الثم والثانى ان الحركات
الطبيعيه لا تنتهى الى حد تقف عنده كما فى الكون والفساد فانه لا غاية لها تقفان عندها الان معه كل كابن
كابنا الى غاية ينتهى الغايه بتجب ان تقف عندها حركات العلة الفاعليه وقد اجاب الشيخ عنه فى كتاب
الشفا بالفرق بين الغاية بالذات وبين الضرورى الذى هو احد الغايات بالعرض قال والفرق بينهما
ان الغاية بالذات هى الغاية التى تطلب لذاتها والضرورى لحصوله امور اما امر لابد من وجوده حتى
يوجد الغاية على انه علة للغاية بوجه مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع بها فلما امرا لابد من وجوده
يوجد الغاية لا على انه علة للغاية بل على انه لازم للعلة مثل انه لابد من جسم ارض حتى يتم القطع
وانما لم يكن بد من جسم ارض لا لذلك لكن لانه كان لازما للحديد الذى لابد منه واما امر لابد
من وجوده لازما للعلة الغائية بعينها مثل ان العلة الغائية فى امر التزويج مثلا التوليد ثم التوليد
يتبعه حب الولد ويلزم لاجل التزويج كان لاجله فهذه كلها غايات بالعرض الضرورى لا العرض
الاتفاقى ثم قال منقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهيه فليست هى غايات ذاتيه فى الطبيعه
لكن الغاية الذاتيه هو مثلا ان يوجد الجوهر الذى هو الانسان والغرض التطور وان يكون هذا الوجود
وجودا دائما ثابتا وكان هذا ممتنعا فى الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن بما فيه غير الثابت
الكائنات من الجوهر الجسمانية هذا امتنع فى الشخص فيستبقى النوع فالغرض الاول اذن هو بقاء الطبيعه
الانسانيه مثلا او غيرها وشخص منتشر غير معين وهو العلة التماميه لفعل الطبيعة الكليه وهو واحد
لكن هذا الواحد لا يتعين حصوله بما من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهايه فيكون لانهاية فى
الاشخاص بالعدد غرضا بمعنى الضرورى من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه بل انه لو امكن ان
يبقى الانسان دائما كما يبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوليد والتكاثر بالنسل على انه وكذلك
ان الغرض لا متناهى الاشخاص كان لا متناهى الاشخاص بعضه غير بعض فكل شخص شخص انما يقصد لا لانه
شخص بعد شخص لا الى ما يتبع لا متناه فاذن الغاية بالحقيقة فيها امر موجود وهى وجود شخص منتشر
او لا متناهى الاشخاص ثم الشخص الذى يؤدى الى شخص اخر او الى ثالث والى رابع ليس هو بعينه غاية للطبيعه
الكليه بل للطبيعه الجزئيه فاذن هى غاية للطبيعه الجزئيه فليس غيرها بعدها غرضا وغاية لتلك
الطبيعه الجزئيه التى هى غايتها واعنى بالطبيعه الجزئيه القوة الخاصه المدبره للشخص الواحد
واعنى بالطبيعه الكليه القوة الفائضه فى جواهر السماويات كشئ واحد المدبرة لكليه ما فى الكون

انتهى كلام الشفا الثالث انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء لما كانت التشويهات والزوائد والموت
في الطبيعة البتة فاذن هذه الاحوال ليست بقصد ولو كان تادي الاسباب الى مسبباتها على الدوام
او الاكثرية يقتضي ان يكون للمتادي اليه غاية لتلك الاسباب لكان كلما يتادى اليه الطبيعة على الدوام او
الاكثرية غاية فكان جميع ما ذكرنا وغيره كالمرض والذبول والفساد مما يتادى الطبيعة اليها غاية
للطبيعة وفساده ظاهر وقد اجاب الشيخ عن ذلك في طبيعيات الشفا بقوله واما حديث التشويهات وما
يجري مجراها فان بعضها هو نقصان فيه وقصور عن المجرى الطبيعي وبعضها زيادة وما كان نقصا وقبحا
فهو عدم فعل لسبب المادة ونحن لم نضمن ان الطبيعة يمكنها ان تحرك كل مادة الى الغاية ولا ضمنا
ان لا عوائق لافعالها غايات بل انما ضمنا ان افعالها في المواد الطبيعية المطيعة لها هي الغايات
هذا الالزام فتلك على الموت والذبول هو لقصور الطبيعة البدنية عن الزام المادة صورتها وحفظها
ابا فعلها بادخال بدل ما يتحلل ونظام الذبول ليس اجنبيا غير متادى الى غاية البتة فان انتظام
الذبول بحسب اقتضاء الطبيعة الموكلة بالبدن وذلك السبب هو الحرارة وسببها هو الطبيعة ولكن لكل مدة بانها
فان الاستمداد منه اخيرا يقع اقل من الاستمداد منه مبدءا لعلل تعرف في العلوم الجزئية فيكون ذلك لا فعل
بالعرض بسبب انتظام الذبول فاذن الذبول من حيث هو ذو نظام ومتوجه الى غاية فهو فعل الطبيعة وكونه
لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نضمن ان كل ما للامور الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة التي فيها
بل قلنا ان كل طبيعة فيفعل فعلها فانما يفعل لغاية لها واما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها فالموت
والتحليل والذبول وكل ذلك وان لم يكن غاية بالقصد بالقياس الى بدن زيد فهو غاية واجبة في نظام
الكل وقد ما ذكرنا في ذلك فيما سلف وعلمك بحال النفس يبصرك على غاية في الموت اخيرة وفيما يأخذ
تناسب المضغة واجبة واما الزيادة فهي ايضا كائنة لغاية فان المادة اذا فضلت عن حركة الطبيعة
فضلها الى الصورة التي تستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية
وان كان المستدعي الى تلك الغاية اتفاق سبب طبيعي انتهى الرابع انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل
شيء فالسؤال لم يختص ذلك الشيء بغيره وانه لم فعل في الطبيعة على ما هو عليه تتمة المطالبة الى
غير النهاية واجاب عنه الشيخ بانه ليس اذا كان للحركة غاية وللفعل غاية وجب ان يكون لكل غاية غاية
وان كان يقف المسئلة عن لم فان الغاية في الحقيقة تكون مقصودة لذاتها وسائر الاشياء تقصد لها
وما قصد لاجل شيء اخر فيه ان يسئل عنه باللم المقتضي للجواب بالغاية واما ما يقصد لذاته فانه
لا يليق به السؤال عن انه لم قصد لهذا الا ان لم طلبت الصحة ولم طلبت الخير لم يهرب عن المرض ولم
نهرب عن الشر ولو كانت الحركة والاستحالة تقتضي الغاية لا لانها موجودة او لانها غاية لكان يجب ان يكون
لكل غاية غاية لكنها تقتضي ذلك من حيث هنالك زوال وتجدد مباين عن سبب طبيعي او ارادي
الخامس انه لا نسلم ان ما يظن كونه مترتبا على فعل الطبيعة ومتادى الطبيعة اليه يكون غاية للطبيعة
ويكون للطبيعة فعل متوجه اليه بل انما هو من ضرورة المادة فان قوما من القدماء على ما نقل
انما جعلوا احوال المادة بالاتفاق وتصورها بصورها بالضرورة لا للغاية مثلا قالوا ان الشتاء

لم تقل

لم تستعد للقطع ولا الاضرار بل جعلت عريضة لتنطحن بل اتفق ان حصلت هناك مادة لا تقبل الا هذه الصورة واتفقت ان كانت هذه الصورة نافعة في مصالح البقاء وكذلك الحكم في سائر الامور الطبيعية التي اتفقت ان تحدث على وجه يتضمن المصلحة فلم تنتسب الى الاتفاق والى ضرورة المادة بل ظن انها انما تستند وجودها على هيئة لاجل شيء ولو كان كذلك لما كان الا دائما او اكثريا لا يختلف وهذا كالمطر الذي نعلم يقينا انه كاين لضرورة المادة لان الشمس اذا بخرت فتقلص البخار الى الجو البارد وصار ماء ثقيلا نزل ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فظن ان الامطار مقصودة في الطبيعة لتلك المصالح ولم يلتفت الى افسادها البيادر واجاب عنه الشيخ في طبيعيات الشفاء بقوله والذي يجب علينا ان نقول بعد هذا الباب نعتقده مواضع لا كثيرها قد تعين الان فان للاتفاق مدخلا في تكون الامور الطبيعية ولكن بالقياس الى افرادها فانه لم يكن حصول هذه المادة عند هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه الحبة من البر في هذه البقعة من الارض ولا حصول هذه النطفة في هذه الرحم امرا دائما ولا امرا اكثريا بل اتفاقيا. ثم هاهنا يجري مجرى الاتفاق عند التحقيق النظر في مثل تكون السنبلة عن البرة باستمداد المادة من الارض والجنين عن النطفة باستمداد المادة من الرحم هل يعد ذلك بالاتفاق فنجده ليس باتفاق بل امر توجبه الطبيعة وتستدعيه قوة وكذلك لنا على قولهم ان المادة التي للثنايا لا تقبل الا هذه الصورة لكنا نعلم انها انما لم يحصل لهذه المادة هذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة بل حصلت هذه المادة لهذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة فانه ليس البيت انما رسب الحجر وطفا الخشب لان الحجر اثقل والخشب اخف بل هناك صنعة صانع لم يصلح الا ان يكون بسبب هذا مما يشتمل هذا البناء فحملها على هذه النسبة والتامل الصادق يظهر صدق ما قلناه وهو ان البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبة بر انبتت سنبلة بر وحبة شعير انبتت سنبلة شعير ويستحيل ان يقال ان الاجزاء الارضية والمائية تتحرك بذاتها وتنعقد في جوهر البرة وتعرض له فانه سيظهر ان تحركها عن مواضعها ليس بذاتها والحركات التي لذاتها معلومة فيجب ان يكون تحركها انما هو لجذب قوة متمكنة في الحبات باذن الله تعالى ثم لا يجوز ان تكون في تلك البقعة اجزاء تصلح لتكون البر واخرى خاصة تصلح لتكون الشعير وتكون الصالح لتكون البر صالحا ايضا لتكون الشعير فان كان الصالح لهما اجزاء واحدة فقط فقد سقطت النسبة المنسوبة الى المادة ورجع الامر الى ان الصورة طارئة على المادة من صورة بجذبها تلك الصورة طارئة على المادة من صورة يجذبها بتلك الصورة ويحركها الى تلك الصورة وانه اذا انما او في اكثر الامر يفعل ذلك فقد بان ان ما كان كذلك فهو فعل يصدر عن ذات الامر البتة فاذا انما فلا اتفاق واما اكثري فاتفاق وهذا هو مرادنا بالغاية في الامور الطبيعية وان كانت الاجزاء مختلفة فلنا سبيلها بين القوة التي في البرة وبين تلك المادة مناسبة تجذب تلك المادة بعينها وتحركها الى حيز مخصوص في ابتدائها والاكثر فهنالك يكسبها صورة ما فيكون بتلك القوة التي في البرة تحركه بذاتها من المادة الى تلك الصورة من الجوهر والكيفية والشكل والاين ولا يكون ذلك لضرورة المادة وانه كان لا بد من ان تكون المادة على تلك الصفة المنتقلة الى تلك الصورة فلتصلح ان الطباع لذلك

صار الحجر لمنحدر الصورة او غيرها بل لتغيرها مثلا فهل يجب ان يكون ثبتنا لها الحركة تكتسب هيئة الصورة
بعدها لم يكن لها ليس لصورته بها بل عن سبب اخر يحركها اليه فحصل لها ما هو حد الحجر المتولد ولا شك
لقبول جزء فتبين من هذا الكلام ان تحريكات الطبيعة المواد هو على سبيل تشكيلها منها الى حد محدود واذ
ذلك مستمر على النظام او على الاكثر وغايات ما تنتهي اليه حفظ النوع ثم النظام ان الغايات الصادرة عن
الطبيعة في الحال انما تكون الطبيعة غير مختارة ولا مروية كلها خيرات وكمالات واما اذا ما دفعت الى غاية
ضارة كان ذلك لتأدية ليس عنها دائما ولا اكثريا بل لفساد البتة فقد التشي منها فيها سيما عارضا فوق
ماذا اصاب هذا الفساد حركة ومن ماذا اصابها الماء حتى سقطت اذا كان تحتها الطبيعة ضرات
لاجل الجزئية وليس هذا في نشو الحيوان والنبات فقط بل في حركات الاجرام البسيطة وانضمام الهيولى الى صور
عنها بالطبع فانها تحرك نحو غايات تتوجه اليها فاتما ما لم يعق توجها على نظام محدود ولا يخرج عنه
الا بسبب قاهر وكذلك الاتمامات الذي للانفس الحيوانية النباتية والنباتية والمدبرة فانها تشبه
الامور الطبيعية وهي غايات انتهى كلام الشيخ والحبيب ما ذكرنا من اثبات الغايات للطبيعيات ودفع
الشكوك عنها اشار المصنف بقوله واثبتوا للطبيعيات غايات ومنها شبهة البخت والاتفاق وتقريرها
ان ههنا امورا اتفاقية لا سبب لها بل هي اليها تكون فيه غاية ما مترتبة عليه ذلك كمن يحفر بئرا ليصل
الماء او بناء فيعثر فيها على كنز لم يكن غاية يكون منه فلم يكن غاية للاجل فهذا العثور على الكنز مما
لا سبب له لا ارادي ولا طبيعي لا قسريا فانه ليس هناك فعل طبيعي يمكن ان يكون سببا للعثور على
الكنز ... ولا قسري ولا الفعل الارادي الذي هناك انما هو الحفر لم يكن لاجل العثور بل لاجراء غرض
الاشياء منحصرة في هذه الثلثة فليس العثور على الكنز غاية لسبب من الاسباب بل هو امر اتفق وكان من
يزلق عن شفير بئر تقع فيها فانه ليس لهذا الوقوع في البئر سبب من الاسباب ومثل هذه الامور كثيرة
جدا بل اكثر ما يجري في العالم من هذا القبيل فظهر انه لا يجب ان يكون لكل فعل غاية سيما ان يكون
كلها يتوجه غاية لفعل ونقل الشيخ في طبيعيات الشفاء ان جماعة من الاوائل عظموا امر البخت والاتفاق
فمنهم كذيمقراطيس وشيعته جعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق وانكروا ان يكون لها صانع فاعل
ورأوا ان مبادئ الكل اجرام صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة
في خلاء غير متناه وان جوهرها في طباعها متشاكل وباشكالها تختلف وانها دائمة الحركة
في الخلاء فيتفق ان تتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة فيكون منها عالم وان في الوجود عوالم مثل
هذا العالم غير متناهية بالعدد مترتبة في خلاء غير متناه لكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية
مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى كانهم من جرى مجراهم لم يقدموا
على ان يجعلوا العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن المبادئ الاسطقسية
بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعه على نمط يصلح للبقاء والنسل بقى ونسل وما اتفق
ان لم يكن كذلك لم ينسل وفرقة اخرى لم يجعلوا الامور الاتفاقية واقعة بلا سبب لم يجوزوا الكون
بلا علة لكنهم جعلوا امثال البخت والاتفاق من الاسباب التي توجبها الاشياء وقالوا ان البخت

الاتفاق سببا لموجود وتمنع من ان يذكره المقول حتى ان بعض من يرى هذا الرأى احل البخت
محل الاله الذي يتقرب بالتقرب اليه بعبادته وامر فبني له هيكل واتخذ باسمه صنم يتعبد على نحو ما يعبد
الاصنام عليه بازائهم طائفة انكرت ان يكون للبخت والاتفاق مدخل في العلل بل انكرت ان يكون لهما
معنى في الوجود وقالت انه من المحال ان نجد لاشياء اسبابا موجبة ونشاهدها فنعدل ونعزلها عن
ان تكون عللا ونعتقد لها عللا مجهولة من البخت والاتفاق فان الحافر بئرا اذا عثر على كنز جزم
اهل الاتفاق القول بان البخت السعيد قد لحقه وان ذلك فيها فانكره هؤلاء وجزموا القول بان
البخت الشقي قد لحقه ولم يلحقه هناك بخت البتة بل كان من حفره بئرا الى الدفين بما لا بد من ان يصل الى
ذلك في مثله من عنده ويقولون ان فلانا لما خرج الى السوق ليشتري فكان من لحق غريما له فظفر
بحقه فذلك من فعل البخت فليس كذلك بل ذلك لانه قد توجه الى مكان به غريمه وله حتى بصره فانما لو او
البين ان كان غايته في خروجه غير هذه الغاية يجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر
بالغريم فانه يجوز ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكنه يعرض ان يجعل
المستعمل لذلك الفعل احدى تلك الغايات غاية متعطل الاخرى بوضعه لا في نفس الامر وهي في
نفس الامر غاية يصلح ان ينسبها غاية وبعضها سوافيا البين لو كان هذا الاتيان شاعرا بمكان
الغريم هناك فخرج بوقفه فظفر به لم يقل ان ذلك واقع منه بالبخت بل قيل لما هذا انه بالبخت
والاتفاق فيرى انه احد الامور التي يؤدي اليها خروجه غاية بعرض الخروج عن ان يكون في
نفسه سببا لما هو سببه كيف يظن ان ذلك يتغير بجهلنا على هذا المذهب في ابطال الاتفاق
اصلا البين تحتي لانه ليس اذا وجد لكل شيء سبب لم يكن للاتفاق وجود بل السبب الموجود للشيء
الذي لا يوجبه على الدوام او الاكثر هو السبب الاتفاقي في نفسه من حيث هو كذلك وقوله قد يكون
لشيء واحد غايات كثيرة هذا الطريق اشتراك الاسم الغاية فان الغاية يقال لما ينتهي اليه الشيء
كيف كان وتقال لما يتصدد بالفعل المراد وبالغاية هو هنا هذا وقوله ان الجعل لا يتغير الحال في
هذا الباب غير مسلم الا ترى ان الجعل يجعل الامر مما اكثريا وفي الاخر اقليا فان الشاعر بمكان
الغريم الخارج اليه ليظفر به من حيث هو كذلك فانه في اكثر الاحوال يظفر به وغير الشاعر الخارج الى الدكان
من حيث هو كذلك فانه ليس في اكثر الامر يظفر بغريمه فاذا كان الجعل المختلف يختلف له حكم الامر في
اكثريته وغير اكثريته فكذلك يختلف له حكم الامر في انه اتفاقي وغير اتفاقي بل الجواب الحق من شبهة
الاتفاق ان يقال ان الامور منها ما هي دائمة ومنها ما هي في اكثر الامر مثل ان النار في اكثر الامر
تحرق الحطب اذا لاقته وان الخارج من بيته الى بستانه في اكثر الامر يصل اليه ومنها ما ليس دائما
ولا في اكثر الامر والامور الاكثرية اذا كانت فكونها لا يخلو اما ان يكون من المراد في طبيعة السبب اليها
وحده او لا يكون كذلك فان لم يكن كذلك فاما ان يحتاج السبب الى شريك او شرط او زوال مانع او لا يحتاج
فان لم يكن يحتاج فكونها عن السبب ليس اولى من لا كونها اذ ليس فيه وحده ولا مع ما يقارنه مما
ما يرجح الكون على اللاكون فيكون هذا الشيء عن الشيء ليس اولى من لا كونه فلا يكون كائنا على الاكثر

والاظهر ان [illegible] الدائم على الاكثري [illegible]
[illegible] فالفرق بينه وبين الدائم [illegible]
[illegible]

ان لم

ان لم يخرج اليها بمصادمة من الامور المذكورة يجب ان يكون مطرها منفصلا عنه الا ان يعوق عائق
يعارض معارض للمادة من ضدها ما يخالفه في الاقل فيجب من ذلك انه اذا لم يعق عائق وسلمت طبيعته ان يتم الى
ما يتوجه نحوه فيكون الفرق بين الدائم والاكثري ان الدائم لا يعارضه معارض البتة وان الاكثري يعارضه
ويتبع ذلك ان الاكثري بشرط رفع المانع والمعارض يكون دائما وكذلك في الامور الطبيعية
فاما في الامور الارادية فان الارادة اذا صحت وتمت وانبعثت الاعضاء المحركة والطاعة ولم
يقع سبب مانع او سبب ناقض للعزيمة وكان القصد متأتيا ان يوصل اليه فبين انه يستحيل ان لا يوصل
اليه واذا كان الدائم من حيث هو دائم لا يقال انه كائن بالبخت فالاكثري ايضا لا يقال انه كائن بالبخت
فانه من حيث هو في حكمه نعم اذا عورض صح ربما قيل انه انصرف عن وجهه كائن بالبخت وبالاتفاق
وقد يتوهم ما يكون بالتساوي وما يكون على الاقل والاقل لا شك انه مما يقال انه كائن بالبخت وبالاتفاق
واما ما يكون بالتساوي فقال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الامر مشتبه فيه ان متأخري المشائين ظنوا
ان ما يكون بالبخت والاتفاق فانما يكون في الامور الاقلية الكون عن اسبابها والذي يسلم من
المناهج فتجاوزوا هذا النظر لم يشترط فلك بل اشترط ان لا يكون دائما ولا اكثريا وانما دعا المتأخرين الى
ان جعلوا الاتفاق متعلقا بالامور الاقلية وعدوا المتساوية صورة الى ناحية الامور الارادية فان هؤلاء
المتأخرين يقولون ان الاكل واللااكل والمشي واللامشي وما اشبه ذلك هو من الامور المتساوية الصدور
عن مباديها ثم اذا مشى ماش واكل اكل بارادته لم يقل انه اتفق ذلك واما نحن فلا نستصوب هذا
الاشتراط على ما اشترطه معلمهم فنبين بطلان قولهم بان نبين ان الشي الواحد قد يكون بقياس الى
اعتبار اكثريا بل واجبا وبقياس الى اعتبار اخر متساويا بل اقليا فان اشترطت فيه شرائط واعتبرت
احوال صار واجبا مثل ان يشترط ان المادة في تكون كف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع
الخمس والقوة الاصلية الفاعلة في الاجسام مصادفة مستعدا تاما فطرة طبيعية للقوة مستحقة
وهي اذا صادفت ذلك لم يعطلها عنها فيجب حينئذ ان يحصل اصبع زائدة فيكون هذا الباطل ان كان قلنا انه
بالقياس الى الطبيعة الكلية قليل قلنا نادر وبالقياس الى الاسباب التي ذكرناها بل هو واجب فلعل
الاستقصاء في البحث يبين لنا ان الشي ما لم يجب ان يوجد عن اسبابه ولم يخرج عن طبيعة الامكان
لم يوجد عنها ولكن نترك هذا وامثاله موخرا الى الفلسفة الاولى فاذا كان الامر على هذا فغير بعيد ان تكون
طبيعة واحدة بالقياس الى شي اكثرية وبالقياس الى شي اخر متساوية فان لم يبعد ما بين الاكثري
والمتساوي فاحرى ان لا يبعد ما بين الواجب والاقلي ثم الاكل والمشي اذا قيسا الى الارادة وفرضت الارادة
حاصلة خرجا عن حد الامكان المتساوي الى الاكثري واذا اخرجا من ذلك لم يصح التسوية بينهما انهما اتفقا
او كانا بالبخت والاتفاق واما اذا لم ننسبهما الى الارادة ونظر اليهما نفسيهما في حد مقابلة كون
الاكل ولا كونه فيصح ان حتى دخلت عليه فما اتفق ان كان ياكل ذلك بالقياس الى الدخول الى الدار
وكذلك قول القائل صادفته واتفق ان كان يمشي ولقيته واتفق ان كان قاعدا فان هذا كله متعارف
مقبول ومع ذلك صحيح وبالجملة اذا كان الكائن في نفسه غير مطمع ولا متوقع او لم يكن دائما ولا اكثريا فانه

ان يق

ان يقال للسبب المؤدي اليه انه اتفاق وبخت وذلك اذا كان من شانه ان يؤدي اليه وليس يؤدي
اليه لا دائما ولا اكثريا واما اذا لم يكن يؤدي اليه البتة ولا موجبا له مثل قعود فلان عند كسوف
القمر فلا يتفق ان قعود فلان اتفق ان كان سببا للكسوف بل يصلح ان يقال اتفق ان كان معه فيكون القعود
لا سببا للكسوف بل سببا بالعرض للكون مع الكسوف وليس الكون مع الكسوف وبالجملة اذا كان الشيء ليس من
شانه ان يؤدي الى الشيء البتة فليس سببا اتفاقيا له وانما يكون سببا اتفاقيا له اذا كان من شانه ان
يؤدي اليه لا دائما وليس لا في اكثر الامر حتى لو خلق الناعور يجري عليه حركات الكل وصح ان يفهم صحتا
صح ان يجعل سفاهة كالرجل الخارج الى السوق ان الغريم في الطريق صح ان يجعل غاية وكان ح تماما
عن هذا الشاك والاولى لان الخروج من الدار لغير الغريم فطريق جهته غير مؤد في اكثر الامر
الى مصادفته واما خروج النيل الفائدة من حيث هو غير عارف فربما ادى وربما لم يؤد انما يكون
اتفاقيا بالقياس الى الخروج لا بشرط زائد ويكون غير اتفاقي بالاضافة الى الخروج بشرط زائد
ويتبين من هذا ان الاسباب الاتفاقية يكون حيث لا من اجل شيء الا انها اسباب فاعلية لغايات بالعرض
الغايات غايات بالعرض فهي داخلة في جملة الاسباب التي بالعرض فالاتفاق سبب الامور الطبيعية
والارادية بالعرض ليس ذا يرم الايجاب ولا اكثر الايجاب من فيما يكون من اجل شيء ليس له سبب بحسب
بالذات وقد يعرض امور لا تنتضي الى السبب الاتفاق مثل تخطيط القدم على الارض عند الخروج
الى الغريم فان ذلك وان لم يقصد حصوله في الحصول لكن للقائل ان يقول انا ربما قلنا اذا كان
الغالب كان الاتفاق وان كان الامر اكثريا كقول القائل ان الانسان اصدقته لحاجة كذا فاتفق ان وجدته
في البيت لا يمتنع عن هذا القول كون بقي في اكثر الامر في البيت والجواب ان هذا القائل انما
يقول ذلك لاجل انه في نفسه لم يحصل اعتقاده فيه فانه اذا كان ظنه ان يحصل ينبغي ان يكون في
البيت فلا يقول ان ذلك اتفق بل اذا لم يجده يقول ان ذلك اتفق ولكن انما يقول هذا اذا كان
يشك فيه وظنه وذلك الوقت في تلك الحال انه كائن في البيت وغير كائن فيكون في ذلك
الوقت يحكم بالتساوي عنده لا الاكثري والواجب ان كان بالقياس الى الوقت المطلق اكثريا ويقرب
في كثير من الامور الطبيعية النادرة الوجود مثل ان الذهب الثابت على [illegible] فان او
النار تونس الجاورة للغذاء والمعهود انه موجب الاتفاق لا انه اقل وليس كان كون الشيء في الاقل
انما يجعل الشيء في الاتفاق لا انا نميل الى الوجوب المطلق بل اذا نميل الى السبب الفاعل له فكان
وجوه عند الطباع او السبب الفاعل لهذا الذهب الناقوس انما صدر عنه الا لقوته ولو ميل المادة
الوافرة واذا كان كذلك فيعد مثل هذا الفعل عن ذلك انه دائما او في اكثر الاكثر الامر وردا طبيعيا
انتهى كلام الشفاء والحاصل ان السبب يكون مستقلا في السببية بانه غير محتاج الى امر خارج عنه
وح يكون تاديه الى المسبب دائما وقد يكون محتاجا الى الشرائط واحوال خارجة عنه وح اما
ان يكون حصول تلك الشرائط والاحوال معه دائما فيكون تاديه ايضا دائما واما ان يكون قد يكون
وقد لا يكون وح اما ان يكون الحصول اكثر من اللاحصول او مساويا له او اقل منه فيكون تاديه منه

اعنيه كان هناك السبب الجاعل بذاته والسبب التام المستوفى مع الشرائط والسبب الاكثرى المستوفى منها
انما اسباب اتفاقية وسببيتها ما بالذات ذاتية والسبب الجعلى اى المستوفى والاقلى المستوفى اذا نسب الجميع
مجموع ذلك الى المسبب فى الاحوال الحاصلة مع هذه الشرائط او الاقلية انه سبب فى انه اسباب وسببية
ذاتية واذا نسب الى نفس السبب وحده انه اتفاقى وسبب ما بالاتفاق فالحفر مثلا بالقياس
الى العثور على الكنز لو اعتبر مع كونه منقطعا واعتبر الفاعل فيكون الكنز فى موضع ينتهى اليه الحفر مع
عدم مانع من الوصول اليه كان سببا ذاتيا للعثور والعثور غاية ذاتية له ولو اعتبر مجردا عما ذكرنا كان
سببا اتفاقيا والعثور غاية اتفاقية لكن الحفر المجرد عما ذكرنا لا يخلو من غاية ذاتية ككونه للماء او
للبناء فاذا اتفق ان يكون هناك الكنز مدفون صار سببا للعثور عليه بالعرض لا بالذات فعلم انها ليست على
الكثرة هناك لم يكن بل انه يصلح له سببا بالعرض وانه ليس ان العثور على الكنز هناك ليس غاية للسبب
بل هو غاية لسبب الجرى الى الاتفاق سبب بالعرض غايته بالعرض فاندفعت الشبهة بالكلية
وظهر ايضا بطلان راى من قال اى كون للسبب الا بالاتفاق وانكر الصانع وذلك لان الغاية بالعرض
مسبوق لا محالة بما بالذات فتعطل واما قول من قال ان الاتفاق سبب الحق مستور عقلا ولو فيما
غاية البطلان فقد ذكرنا ما يبطله كما بالمسمى بالكلمة الطيبة فقوله وكذا اثبتوا للاتفاقيات اى اثبتوا
للاسباب الاتفاقية غايات اشارة الى ما ذكرنا من الشبهة مع دفعها **المسئلة السابعة فى اقسام**
احوال العلل الاربع على ما قال والعلة مطلقا اى سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية وقد
ابطل ما يقال عليه سواء كان مما يصدق عليه التعريف المذكور اولا وذلك لان بعض الاقسام المذكورة
منها لا يصدق عليه التعريف المذكور كالعلة العرضية وهذا التعميم لان العلة العرضية قسم من الاقسام
كما يقال انها علة بالعرض بقى انها يشتمل بعضها الشيخ بالعرض وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ فى
الشفاء قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة فالفاعلية البسيطة كطبائع البسائط والمركبة ان يكون صدور
الفعل عن عدة قوى اما متفقة النوع كعدة يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الكائن من
القوة الجاذبة والحاسة وكالعقل والشهوة بالنسبة الى الجماع والمادية البسيطة كهيولى البسائط
والمركبة كالعقاقير للترياق والصورية البسيطة كصور البسائط والمركبة كصور المواليد والغائية البسيطة
كالشبع للاكل والمركبة كالجمال وقتل العدو للبس الحرير واما بالقوة او بالفعل فالفاعل
بالقوة كالنار بالقياس الى ما لم تشتعل فيه مع صحة اشتعالها فيه وبالفعل كالنار بالقياس الى
ما اشتعلت فيه والمادية بالقوة كالنطفة للجنين وبالفعل كبدن الانسان لصورته والصورية بالقوة
كصورة النطفة لبدن الجنين وبالفعل كصورة الانسان لبدن الانسان والغائية بالقوة
كلقاء الحبيب للمتحرك اليه حين تحركه وبالفعل كهو بعد انتهاء الحركة واعلم انها اما كلية او جزئية
فالفاعل الكلى ما يكون نسبته الى المعلول نسبة الامر الاعم كالطبيب لهذا العلاج والجزئى كهذا
الطبيب لهذا العلاج او كالطبيب للعلاج قال الشيخ واما الجزئى فاما العلة الشخصية لمعلول
شخصى او العلة النوعية لمعلول نوعى هذا ولا يخفى مرتبة العموم والخصوص ومثل المثال الى التثليث

وعلى هذا القياس في المادة الكلية كالخشب لهذا الكرسي والجزئية كهذا الخشب لهذا الكرسي والصورة الكلية كصورة الكرسي للخشب هذا الكرسي والجزئية كصورة هذا الكرسي لخشب هذا الكرسي والغاية الكلية كالتمكن في بدن الشاء كمن وكعلو الجلوس على هذا الكرسي والجزئية كالتمكن من غريمه فلان وكهذا الجلوس على هذا السرير وأيضا إما ذاتية وإما عرضية بالذات وبالعرض أما الفاعل بالذات فهو مثل الطبيب إذا عالج والنار إذا أسخنت وهو أن تكون العلة سببا لذات ذلك الفعل وأخذت من حيث هي كذلك والعلة الفاعلية بالعرض فإنها تختلف وهو على أصناف من ذلك أن يكون الفاعل يفعل فعلا ويكون ذلك الفعل مزيلا لضد ما نع منه فيقوى الضد الآخر فينسب إليه فعل هذا الآخر مثل السقمونيا إذا برد بما يسهل الصفراء أو يكون الفاعل مزيلا لمانع شيئا عن فعل الطبيعي وإن لم يكن يوجب الشيء هذا مثل مزيل الدعامة عن الحائط فإنه يقال هو هادم الحائط ومنها أن يكون الشيء الواحد معتبرا باعتبار لأنه ذو صفات ويكون من حيث له واحدة منها مبدأ بالذات لفعل فلا ينسب إليها بل إلى بعض الباقية كما يقال إن الطبيب يبني أو الموضوع الذي للطبيعة بناء فيبني لا لأنه بناء بل لأنه طبيب أو يؤخذ الموضوع غير مقترن بتلك الصفة فيقال إن الإنسان يبني ومن ذلك أن يكون الفاعل بالطبع أو بالإرادة متوجها إلى غاية ما فيبلغها أو لا يبلغها لكن يعرض منها غاية أخرى مثل المحجر يشج وإنما عرض له ذلك لأنه مبدأ لهبوط فاتفق أن وقع فاتفق مرور إنسان عليه فشجه وقد يقال للشيء إنه فاعل بالعرض وإن كان ذلك الشيء لم يفعل أصلا إلا أنه اتفق أن يكون في أكثر الأمر يتبع حضوره أمر محمود أو محذور فيعرض مثل ذلك فيسمى إذا حضر إن كان يتبعه أمر محمود ميمونا مبرا ويسمى إن كان يتبعه أمر محذور وتطير منه ويظن أن حضوره سبب لذلك الخير وذلك الشر وأما المادة بالذات فهي التي لا لأجل غيرها تقبل الشيء مثل الدهن للاشتعال وأما التي بالعرض فعلى أصناف من ذلك أن تؤخذ المادة مع الصورة المضادة للصورة تزول بحلولها فيؤخذ مع الصورة الزائلة مادة للصورة الحاصلة كما يقال إن الماء موضوع للهواء والنطفة موضوع للإنسان والنطفة ليست موضوعة بما هي نطفة لأن النطفة تبطل عند كون الإنسان أو هذا الموضوع موضوعا مع صورة ليست داخلة في كونه موضوعا وإن لم يكن ضدا للصورة الأخرى المقصودة فيجعل موضوعا مثل قولنا إن الطبيب يعالج فإنه ليس إنما يعالج من حيث هو طبيب لكن من حيث هو عليل فالموضوع للعلاج هو العليل لا الطبيب وأما الصورة التي بالذات فكالشكل الكرسي للكرسي التي بالعرض فمثل البياض والسواد أو ربما كان منافيا في الصلابة لذات مثل صلابة الخشب لقبوله شكل الكرسي وربما كانت الصورة بالعرض بسبب المجاورة كحركة الساكن في السفينة فإنه يقال للساكن في السفينة إنه منتقل ومتحرك بالعرض وأما الغاية بالذات فهي التي تنحو الحركة الطبيعية أو الإرادية لأجل نفسها لا لأجل غيرها مثل الصحة للدواء والغاية بالعرض على أصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لا لأجله مثل دق الدواء لا لأجل شرب الدواء وشرب الدواء لا لأجل الصحة وهذا هو النافع أو المظنون نافعا والأول هو الخير أو المظنون خيرا ومن ذلك ما يلزم الغاية أو يعرض لها إما ما يلزم الغاية فمثل الأكل فإن غايته الشبع وذلك

لازم للغاية لا غاية بل الغاية هو كف الجوع واما ما يعرض للغاية فمثل الجمال للمرء بالتصنع فان
النفس قد يعرض لها الجمال وليس الجمال هو المقصود بالرياضة ومن ذلك ان ما يكون الحركة متوجهة
لا اليه فيتفق منها وهو مثل الشجة للحجر الهابط ومثل من يحفر طلبا فيصيب ثانيا وربما كانت الغاية
الذاتية موجودة معها وربما لم توجد كذا في الشفاء الغاية بطريق الغرض قال المحقق الشريف في العلة
العرضية هي باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقية فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية
اقترانا مصححا للاطلاق اسمها عليه ينبغي علة عرضية وثانيهما اقتران شيء ما بالمعلول كالنسبة الى العلة
بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول فهي علة عرضية واما انها عامة او خاصة فالفاعل العام
هو الذي يشترك في الانفعال عنه اشياء كثيرة مثل الهواء المغير لاشياء كثيرة والخاص هو الذي
ينفعل عنه الواحد منه وحده شيء بعينه مثل الدواء الذي يعينه ولم يفعل والمادة العامة لا تفارق
الكلية وهي مثل الجنس الخاصة والخاصة لا تفارق الجزئية وهو مثل حد الشيء وفصله او خاصيته
والغاية العامة كانها الصفراء يشتركها الزنجبيلين وتشرب السقمونيا نضجا والخاصة مثل لذة ذلك
صاحبه فلا ما كذا في الشفاء وقوله وهي مثل الجنس الخاصة اي الصورة العامة كالجنس والصورة
والخاصة كصورة الكرسي مطلقا فانه هو جنس لصورة هذا الكرسي وصورة ذلك الكرسي الى غير ذلك
والفرق بين الصورة العامة والفاعل العام مثلا مع كون الفاعل العام ايضا جنسا للفاعل
فان الهواء المغير كجنس للهواء المغير لهذا الشيء وذلك الهواء والمغير لذلك الشيء هو ان هذا الهواء
كان مغيرا لهذا الشيء يجوز ان يكون هو بعينه مغيرا لذلك الشيء بخلاف صورة الكرسي فان صورة
هذا الكرسي لا يجوز ان يكون بعينها صورة لذلك الكرسي فليتدبر جدا واما انها اما قريبة او بعيدة
فالفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المعمول مثل الوتر لتحريك الاعضاء والبعيد هو الذي
بينهما واسطة مثل النفس لتحريك الاعضاء والمادة القريبة مثل الاعضاء للبدن والمادة البعيدة
مثل الاخلاط او الاركان له والصورة القريبة مثل التربيع للمربع والبعيد كذي الزوايا وغاية وكذا
القريبة كالصحة البعيدة والسعادة كالسعادة للدواء ايضا اما مشتركة او خاصة فالفاعل المشترك
كبناء واحد لبيوت كثيرة والخاص كبناء واحد لبيت واحد كذا في نهاية المطالب وهذا انسب اعتبار
العلة الى المشتركة والخاصة بعبارة الشيخ واعلم ان الفرق بين العلة العامة والمشتركة تام لكن لا فرق
بين الخاصة المقابلة العامة على ما شرحنا والخاصة المقابلة للمشتركة بحسب تفسير العامة في كلام العلامة
بما هو كالجنس الصناعي مثل الصانع الذي هو كالجنس للبناء والنجار وغيرهما والخاصة المقابلة
لها بما هو كالنوع مثل البناء كاصل الشارح وانت خبير بان تخصيص العموم بالجنس يخرج عموم
النوع عن الاعتبار ولكن اعتبار العموم بمعنى عن اعتبار الاشتراك لان المشترك اعم فافهم فالمعتبر
في العامة تشمل المشتركة ايضا فلا حاجة الى اعتبار المشتركة على ما اعتبره الشيخ هو الحق فليتدبر

المسئلة الثامنة في احوال العلل بعضها مع بعض [illegible] الثلاث [illegible] من جملة
مبادئه [illegible] امر كيف قال الشيخ الرئيس [illegible] الشفاء واما الجسم من جهة ما هو متضمنا

مثل الخشب للسرير والكرسي وغيرهما والخاصة مثل جسم الانسان لصورته والصورة العامة

او متشكلا

او مستكملا وحادثا كما بين فان له زيادة صفة وكونه متغيرا هو غير كونه مستكملا والمفهوم من
كونه حادثا وكائنا هو غير المفهوم من كليهما جميعا فان المفهوم من كونه متغيرا انه كان بصفة ما
فبطلت وحصلت له صفة اخرى فيكون هناك شيء ثابت هو المتغير وحالة كانت معدومة فوجدت
فبين انه لا بد له من حيث هو متغير ان يكون له امران بل ثلثة امور يتغير بها الجسم صورة حاصلة
وعدم لها كان مع الصورة الزائلة كالثوب المتغير بوجود البياض والسواد وقد كان السواد معدوما
اذا كان البياض موجودا والمفهوم من كونه مستكملا هو ان يحدث له امر لم يكن فيه من غير زوال
شيء عنه مثل ان الساكن يتحرك فانه حين ما كان ساكنا لم يكن الا عادما الحركة التي هي موجودة
له بالامكان والقوة فلما تحرك لم يزل عنه الا العدم فقط ومثل اللوح الساذج كتب فيه فالمستكمل
لا بد ان يكون له ذات وهيئة ناقصة وامر حصل فيه وعدم تقدمه فان العدم شرط في ان يكون
الشيء متغيرا او مستكملا فانه لو لم يكن هناك عدم لاستحال ان يكون مستكملا او متغيرا بل كان يكون
الكمال او الصورة حاصلة له دائما فاذا ثبت ان المتغير المستكمل يحتاج الى ان يكون قبله عدم حتى يتحقق كونه
متغيرا او مستكملا والعدم ليس يحتاج في ان يكون عدما الى ان يحصل له تغير او استكمال فرفع العدم
يوجب رفع المتغير المستكمل من حيث هو متغير او مستكمل ورفع المتغير المستكمل لا يوجب رفع العدم
فالعدم من هذا الوجه اقدم فهو مبدأ ان كان كلما لا بد من وجوده في وجود كان لم يوجد شيء
آخر من غير انعكاس مبدأ وان كان ذلك لا يكفي في كون شيء مبدأ ولا يكون المبدأ كلما لا بد من
وجوده كلا مرام في وجود كان بل لا بد من وجوده مع الامر الذي هو له مبدأ من غير تقدم وكان امر ظاهر
العدم مبدأ له ولا مناقشة لنا في ان نناقش في التسمية فلنستعمل بدل المبدأ الشيء الذي لا بد منه من غير انعكاس
فنجد القابل للتغير والاستكمال ونجد العدم ونجد الصورة كلها مما يحتاج اليه ان يكون الجسم متغيرا او
مستكملا وهذا يتضح لنا بادنى تامل في المفهوم من كون الجسم كائنا وحادثا فنضطر الى اثبات امر حادث
والى عدم سابق واما ان هذا الحادث هذا الكائن هل يحتاج الى ان يتقدم كونه وحدوثه وجود جوهر كان
مقارنا للعدم الصورة الكائنة ثم فارقه فبطل عنها العدم فهو امر ليس يتبين لنا عن قريب بيان ذلك
بل يحتاج ان نضمه للطبيعي ونضاد تعنيه بالاستقراء ونبرهن عليه في الفلسفة الاولى انتهى كلام الشفاء
منه ان كون عدم الحادث مبدأ او محتاجا اليه في وجوده انما هو بالذات على الحقيقة لا بحسب مقارنته
لما هو مبدأ له اعني مادته على رأي الحكماء او فاعله على رأي العامة والمتكلمين من نفي حاجة الحادث الى
سبق مادة عليه ثم لم يكون من المبادي الحقيقية على ما قال والعدم للحادث الزماني من المبادي العرضية
اي لكونه مقارنا لما هو فاعل له او مادة له كما عرفت انه كان متقدما على الشيء بالزمان لكون
تقدم العدم زمانيا لا محالة وقد عرفت ان كون المقارن لما يتقدم بالزمان على الشيء مصححا لاطلاق
العلة والمبدأ بالعرض على المقارن ايضا هو الظاهر من كلامهم كما لا يخفى على المتأمل والاولى على تقدير
كونه مبدأ بالعرض ان يقال بكونه علة لما هو مقارن للشيء اعني صفة الحدوث فاذا نسب الى موصوفه
اعني وجود الشيء يكون علة له بالعرض لكن ظاهر قولهم انهم انما عدوه من المبادي لما دوّن من حيث هو حادث

لا من حيث هو موجود كما مر في كلام الشيخ ومنها ان الفاعل في طرف العدم قد يشتبه فيظن انه غير الفاعل في طرف الوجود والحق انه هو الفاعل في طرف الوجود لان الفاعل المستجمع لجميع شرائط التاثير ان كان موجودا كان الاثر موجودا وان كان معدوما كان معدوما والبرهان يعقوله والفاعل في الطرفين واحد ومنها ان الموضوع كالمادة فان كلا منهما علة مادية فانه قد يشتبه فيتوهم تخصيصها بالمادة كما قال الفاضل كما قيل ان الموضوع من جملة العلل لكنه شبيه بالعلة المادية ولذا لم يعده عليحدة من اقسام العلل والتحقيق ان كونه علة مادية ليس مبنيا على التشبيه بل هو من افراد العلة المادية حقيقة كما ظهر لك مما سبق ومنها ان افتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه الوجود والعدم لا في ماهيته وقد سبق تحقيقه وانما ذكر هاهنا لوقوع الاشتباه فيه ومنها ان اسباب الماهية غير اسباب الوجود لكون الوجود زائدا على الماهية فاسباب الماهية هي المادة والصورة وهما داخلتان فيها واسباب الوجود هي الفاعل والغاية وهما خارجتان عنها وهما المراد من المؤثر وانما احتاج في الوجود اليهما لا الى المادة والصورة بل احتاج اليهما انما هو في تقوم ماهيته والاحتياج الى المؤثر انما يكون بعد التقوم فينبغي ان لا يقع الاشتباه من كونهما معدودين في العلل فيظن ان احتياج المعلول اليهما انما هو في الوجود ويمكن ان يجعل هذا من تتمة الحكم السابق فكانه لما قال ان افتقار الاثر الى المؤثر انما هو في الوجود والعدم لا في ماهيته واعترض بان المعلول يفتقر الى بعض العلل في تقوم ماهيته لا في وجوده او عدمه فكيف حكمتم بان افتقاره انما هو في احدهما فقط فاجاب بانا حكمنا بان افتقار المعلول الى المؤثر ويعبر عنه بالتبيين بلفظ الاثر انما هو في احد طرفيه والمؤثر انما هو اسباب الوجود لا اسباب الماهية واسباب الماهية غير اسباب الوجود فلا يلزم من افتقار الاثر في تقوم الماهية الى اسبابها افتقاره فيه الى المؤثر الذي هو اسباب الوجود فليتدبر ومنها ان كثيرا من الاوائل ذهب الى ان المحتاج الى السبب انما هو الوجود لكونه ثبوتيا لا العدم لكونه نفيا محضا وقد سبق في تلك في مسئلة نفي الاولوية الذاتية فنبه على بطلان ذلك بقوله ولا بد للعدم من سبب لما سبق من كون نسبة ماهية الممكن الى طرفي الوجود والعدم متساوية فيفتقر كل منهما الى مرجح ضرورة بطلان الترجيح بلا مرجح وهذا المرجح هو المراد من السبب ومنها انه قد سبق ايضا في بحث الاولوية الذاتية ان بعضهم قالوا الى ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة بدليل امتناع البقاء عليها فلا يحتاج هو فيه الى سبب بل يكفي تلك الاولوية في وقوعها فاشار الى ضعف قوله وكذا في الحركة اي لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب لما عرفت من نفي الاولوية مطلقا **المسألة التاسعة عشرة في بعض احوال العلة المعدة** ومنها تقريبها المعلول الى علته بل الاعداد هو التقريب فالمعد هو الذي يحصل المادة بسببها لوجود صورة جوهرية فيها او حلول عرض يقبله او تعلق مجرد يدبرها قال الاعداد والتقريب للمادة بالقياس الى ما يقبله ويلزم من ذلك تقريب الفاعل الى ما يصدر عنه متعلقا بالمادة ويقرب الى البعيد كالحركة الى منتصف المسافة فانها مقربة للحركة الواقعة في المسافة فيما بين المنتصف الى النهاية

ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة بعد المنتصف ومنها ما تؤدي الى خلافه كالحركة المؤدية الى السخونة ومنها ما يؤدي الى ضده كالحركة الى الفوق المؤدية

الى

الى الحركة الى السفل وهما متضادتان والاعداد قريب كاعداد الجنين بالقياس الى الصورة
الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالقياس اليها ومن العلل العرضية ما هو معد
بمعنى ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة
الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة
فاعلية عرضية لحصول البرودة وعلة معدة
ايضا ذاتية له قد فرغ من
تسويد هذا الكتاب بعون
الملك الوهاب على يد
احقر العباد
محمد

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله اجمعين وبعد فقد تم هذا الكتاب المستطاب
المسمى بشوارق الالهام في شرح تجريد الكلام عبارة آمال الخائفين بل الاشتياق في الحقيقة لحضرة الفقير
عبده حسين بن المرحوم المبرور المغفور تاج الانام فخر الفضلاء آخوند ملا محمد علي الخراساني المولد والطهراني
المسكن الذي بذل جهده بانطباع كتب الفقهية والرسائل النحوية لشدة الاهتمام في تصحيحه وتكثيره
وامتثال غيره وتسميته حتى صار مشهوراً بين العلماء ومعروفاً عند الفقهاء شكر الله سعيه ثم سعى على
انتشار كتب الاخبار وترويج رسائل علماء الاخيار ولما وفق الله ولده بانفاذ امارة وتكثير
اطوار طابق النعل بالنعل بذل سعيه على انطباع هذا الكتاب المستطاب الذي كان مطبوعاً
عند العلماء والطلاب لما كره حونهم ان يعفرون لولا الله الكريم وكان يطلبون من فضل الله ثم
سنة ١٢٩٩
التوفيق لولده الصالح بانطباع رسائل الشريفة وكتب النفيسة وكان تحرير ذلك في شهر صفر